This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600093928.

Das älteſte Evangelium.

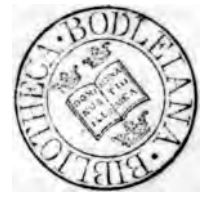
Kritiſche Unterſuchung

der Zuſammenſetzung, des wechſelſeitigen Verhältniſſes, des geſchichtlichen Werths und des Urſprungs der Evangelien nach Matthäus und Marcus.

Von

J. H. Scholten,

Profeſſor zu Leyden.



Aus dem Holländiſchen mit Genehmigung des Verfaſſers überſetzt

von

D. Ernſt Rud. Redepenning.

Elberfeld, 1869.

Verlag von R. L. Friderichs.

101. e. 188.

Druck von R. L. Friderichs u. Comp. in Elberfeld.

Vorrede des Uebersetzers.

Die Lösung der so viel verwickelten Frage nach der ältesten grundlegenden Aufzeichnung unserer evangelischen Geschichte und der Reihenfolge, in welcher ihr spätere Umbildungen, Zusätze und Verkürzungen die gegenwärtige Gestalt gegeben haben, unternimmt der Verfasser dieser Schrift mittelst einer Auseinandersetzung, welche so sicher vorschreitet auf ihrem mühsam geebneten Wege, so gedeckt von allen Seiten, daß dem Ergebniß die Zustimmung des unbefangen Prüfenden nicht scheint entgehen zu können.

Im Anschluß an die schon bisher gewonnene Unterscheidung verschiedener Schichten der Ueberlieferung, verschiedener Redactionen, scheidet Scholten im Verlauf seiner Untersuchung nach und nach, auf stets scharf bestimmte Kennzeichen hin, die dem Matthäus und Marcus gemeinschaftlich zu Grunde liegende Uraufzeichnung aus den mannichfachen Umhüllungen aus, unter welchen sie sich verbirgt, und indem er findet, daß zwar zumeist Marcus, bisweilen jedoch auch Matthäus treuer sie aufbewahrt, unterläßt er für sie einstweilen den Namen sei es des einen, sei es des andern in Anspruch zu nehmen, um so dem Wortstreite auszuweichen, welcher leicht auch in Fragen dieser Art sich einmischt. Als den Grundriß, oder die Skizze, bezeichnet er sie, und weist er nun auch weiter, zum Nachtheil der Annahme der Priorität des Matthäus, die bei demselben zahlreich vorhandenen Mißverständnisse, wie seine in Verwirrung gerathene Zeitfolge, im Marcus die frische und klare Auffassung und den festgehaltenen geschichtlichen Zusammenhang nach, so unterscheidet er andererseits wieder verschiedene und verschiedenen Zeiten angehörige Auflagerungen innerhalb beider in herüber und hinüber-

Das älteſte Evangelium.

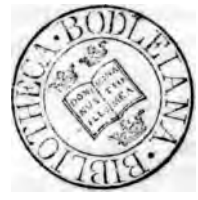
Kritiſche Unterſuchung

der Zuſammenſetzung, des wechſelſeitigen Verhältniſſes, des geſchichtlichen Werths und des Urſprungs der Evangelien nach Matthäus und Marcus.

Von

J. H. Scholten,

Profeſſor zu Leyden.



Aus dem Holländiſchen mit Genehmigung des Verfaſſers überſetzt

von

D. Ernſt Rud. Redepenning.

Elberfeld, 1869.

Verlag von R. L. Friderichs.

101. e. 188.

hineinziehen in seinen Dienst, so dürfen wir im Glauben an die unvergängliche Macht des wahren Christus einer Zeit neuen, ungetrübteren Glanzes seiner Herrlichkeit in seinem Reiche entgegensehen, und wir sehen sie schon jetzt sich vorbereiten im regen Zusammenwirken so vieler geistiger Kräfte nahe und fern.

Zu dem, was bisher unermüdet deutscher Scharfsinn und deutsche Geistesfreiheit für die Erforschung des ursprünglichen Christenthums geleistet, gesellen sich schon seit länger die Förderungen, welche wir dabei den Niederlanden verdanken. Ist nun so die Zahl bedeutender theologischer Werke, welche uns in Uebersetzungen von dorther zugebracht worden und zu welchen neuerlichst noch Opzoomer's gewichtiges Werk „die Religion" hinzugekommen, schon nicht mehr gering, und ist auch wieder die Uebertragung dieser Schrift nicht nur wieder von dem Verfasser des Werks genehm geheißen, sondern von ihm überdies mit dankenswerthester Bereitwilligkeit einer Durchsicht unterzogen worden, welcher sie die nachstehend mitgetheilten Berichtigungen verdankt, so geschieht es nicht zum erstenmale, daß die deutsche protestantische Theologie mit reichem Erfolge an die schwesterliche Gemeinde in den Niederlanden sich wendet, um von ihr zu entlehnen. Schon in den Zeiten nach dem unseligen deutschen Religionskriege, welcher nicht nur den Wohlstand, sondern auch Bildung und Wissenschaft bei uns um mehr als ein Jahrhundert zurückgebracht, wanderten junge studirende Theologen, ungeachtet der Gemeinschaftlichkeit der Sprache, in welcher damals die Gelehrten über die Schranken der Landesgrenzen hinaus mit einander verkehrten, zahlreich den niederländischen Hochschulen zu und gewannen dort, was einstweilen die Heimath nicht geben konnte.

Rückläufig wurde bei uns auch wieder zu unserer Zeit fast allgemein das theologische Lehren und Lernen, und wenn auch nichtsdestoweniger daneben die freie Forschung sich zu behaupten weiß und hervorragt mit ihren Leistungen, so wird ihr doch die Beihülfe willkommen sein, welche ihr wieder hier in diesem Scholtenschen Werke sich darbietet, in seinen Ergebnissen und in den Anregungen, die es gewährt, und die hoffentlich unter uns, wie in dem Kreise, in welchem sie zunächst Geltung gewonnen, von ergiebiger und nachhaltiger Wirkung sein werden im Geleit des Geistes der Wahrheit.

Ilfeld am Harz, im März 1869.

D. Rebepenning.

Vorrede des Verfassers.

Als ich im Jahre 1864 meine kritische Untersuchung des vierten Evangeliums herausgab[1]), habe ich in Grundzügen meine Ansicht von dem wechselseitigen Verhältniß und der Zusammensetzung der synoptischen Evangelien mitgetheilt, und ich sprach dabei die Hoffnung aus, später im Einzelnen von dem Wege Rechenschaft geben zu können, welcher in dieser Frage von mir befolgt worden ist[2]). Mit der Ausführung dieses Vornehmens wird jetzt durch die hier vorliegende kritische Untersuchung der beiden ersten unserer kanonischen Evangelien der Anfang gemacht. Meine Ueberzeugung, die ungeachtet des früheren Widerspruchs Baur's und seiner Schule, welchem noch unlängst Meyboom Jr[3]) und Keim[4]) ihn erneuernd beistimmten, sich befestigt hat, daß Lucas später als die beiden andern Synoptiker geschrieben und auf die nach Matthäus und nach Marcus benannten Schriften keinen Einfluß gehabt hat, gestattete mir, die Kritik über das Evangelium nach Lucas gegenwärtig ruhen zu lassen, indem ich mir vorbehalte, das Ergebniß meiner Untersuchung desselben später zu veröffentlichen.

Ueber das wechselseitige Verhältniß des Matthäus und Marcus bliefen die Ansichten, nicht nur im Auslande, sondern auch unter unsern vater-

---

[1]) Het evangelie naar Johannes, Leiden 1864. (Deutsch, von H. Lang, Berlin, 1867).

[2]) Am a. O. S. VI. VII. (XXIII. XXIV. der Uebers.)

[3]) Geschiedenis en critiek der Marcushypothese. Amst. 1866.

[4]) Geschichte Jesu von Nazara. Bd. 1. Zürich, 1867. S. 83—103.

ländischen Gelehrten, bis hieher zwischen zwei Hauptanschauungen getheilt. Auf der einen Seite verweisen Zeller, Hilgenfeld, Keim und bei uns Meyboom, in Uebereinstimmung mit Baur, auf Erscheinungen, welche ihnen für den früheren Ursprung des Matthäus, mindestens eines Proto-Matthäus, zu sprechen scheinen; auf der andern Seite vertheidigen, obschon mit verschiedenen Modificationen, Hitzig, Ewald, Ritschl, Reuß, Réville, Meyer, Volkmar, Holtzmann, Weizsäcker und unter uns Michelsen, die Priorität sei es des kanonischen Marcus oder eines Proto-Marcus. Um recht urtheilen zu können, fehlt es, auch nach den Arbeiten hervorragender Gelehrter, noch immer an einer vollständigen Vergleichung beider Texte im Einzelnen. Der Erfüllung dieser Aufgabe ist ein gutes Theil meiner gegenwärtigen Untersuchung gewidmet, welche, wie ich vertraue, Viele in der Ueberzeugung bestärken wird, daß die Priorität durchgängig dem Text des Marcus zuerkannt werden muß, während eine beträchtlich kleinere Anzahl Stellen, wo der Text des Matthäus ursprünglicher lautet, die Annahme rechtfertigt, daß beiden eine gemeinschaftliche Quelle zu Grunde gelegen, welche mit dem Namen des Proto-Marcus bezeichnet zu werden pflegt. Giebt es, wie bei so viel Meinungsverschiedenheit zu erwarten ist, andere, die, auch nach der Erwägung der hier vorgelegten Gründe, dabei bleiben, ein entgegengesetztes Resultat festzuhalten, so vertraue ich, daß auch ihnen eine so viel möglich vollständige Angabe und Classification der Erscheinungen, in welchen sowohl auf grammatischem als auf historischem Gebiete die beiden ersten Evangelien sich unterscheiden, nicht unwillkommen sein werde, als das einzige geeignete Mittel, um in der Frage nach dem wechselseitigen Verhältniß unserer Evangelien zu einem genügenden Ergebniß zu gelangen.

Trägt unsere gegenwärtige Untersuchung im Grunde einen lediglich philologisch-kritischen Charakter: der Zweck, zu welchem sie unternommen wurde, ist ein historischer, insofern sie darauf ausgeht, das Bild Jesu so treu als möglich in seiner ursprünglichen Gestalt aus dem kritischen Proceß hervorzuheben.

Dazu war jedoch nöthig, nachdem durch wechselseitige Vergleichung der ursprüngliche Text (Proto-Marcus) aufgestellt worden, diesem Text selber unter die Augen zu sehen, und zu untersuchen, ob sich in dieser Schrift, welche, wie sie vorliegt, in mancher Hinsicht nicht den Anforderungen der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit entspricht, auch frühere geschichtliche und spätere mythische und andere ungeschichtliche Bestandtheile unterscheiden lassen. Daß eine solche Untersuchung, bei welcher die Vergleichung mit andern Quellen entbehrt werden muß, ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten hat, bedarf keiner Erinnerung. Soll inzwischen die bei vielen feststehende Ueberzeugung, daß in unsern Evangelien Geschichtliches und Nichtgeschichtliches,

ein sogenannter natürlicher Jesus und der übernatürliche Wunderthäter, ineinandergeflochten sind, auf zureichendem Grunde ruhen, so wird es Zeit, daß die Kritik sich daran mache, die Frage zu erwägen, wie, ohne Willkür und nach den Regeln der kritisch-historischen Wahrscheinlichkeit, diese zwiefachen Elemente sich unterscheiden lassen. Habe ich recht gesehen, so weist uns eine Untersuchung der Zusammensetzung des Proto-Marcus den Weg, um dem von Marcus, dem Freunde des Petrus, verfaßten ursprünglichen Grundriß auf die Spur zu kommen, von welchem der alte Presbyter in dem bekannten Fragment des Papias berichtet, und welcher in Verbindung mit der im kanonischen Matthäus theilweise aufbewahrten Spruchsammlung des Matthäus, und mit den geschichtlichen Einzelheiten, welche, wie ich später nachzuweisen suchen werde, bei Lucas sich vorfinden, die Data liefert, aus welchen der Christus, entledigt des dogmatischen und mythischen Strahlenkranzes, welchen ihm die Ueberlieferung geflochten, in seiner ursprünglichen geschichtlichen Bestimmtheit erkannt werden kann. Daß eine solche geschichtliche Kenntniß Jesu jetzt mehr als je dringendes Bedürfniß ist, beweisen die vielen Versuche, welche zu diesem Ende in unsern Tagen hervorragende Männer in Arbeit genommen haben. Man will Geschichte, einen Jesus, welcher den Gesetzen der menschlichen Entwicklung unterworfen war, einen Jesus, welcher, wie erhaben immer und groß und als der Menschensohn der Menschheit zugehörig, gleichwohl als echter Sohn Israels in den Rahmen seiner Zeit paßt. Sind noch Viele in unsern Tagen einer solchen Christusauffassung abgewendet, ziehen sie noch immer dem wahren Menschensohne den Wundermann vor, welcher als ein Gott auf Erden einherging, und dessen menschliche Natur im Grunde nichts mehr war als ein Scheinbild oder eine Maske, unter welcher die Gottheit einer übermenschlichen Persönlichkeit sich verborgen hielt, so darf ich mir nicht schmeicheln, bei so großer Verschiedenheit des Standpunkts, sie zu überzeugen, werde mich aber glücklich schätzen, wenn auch sie in meiner Arbeit den Ernst einer ruhigen Untersuchung und die Würdigung Jesu, als der höchsten Erscheinung auf dem Gebiet der Religion, nicht verkennen, und indem sie an dem eigenen Standpunkte festhalten, den Stab nicht brechen über Brüder, für welche Jesus, auch nach einer ganz anderen, wie sie meinen, wohlgegründeten Auffassung seiner Person und seines Lebens, ein Heiland und Erlöser ist.

Sollte ich, wie andere Kritiker zu unserer Zeit, der Beschuldigung nicht entgehen, daß die moderne Weltanschauung auf mein Urtheil über die geschichtliche Wahrheit der überlieferten Thatsachen Einfluß übte, so lasse ich die Beschuldigung gelten, wofern damit nur kein willkürlicher Apriorismus gemeint ist, sondern die Anwendung von allgemein anerkannten Denkgesetzen und durch die Erfahrung bestätigten Wahrheiten, welche nirgend und so

denn auch nicht bei der Beurtheilung der Wahrheit oder Unwahrheit überlieferter Thatsachen der Geschichte bei Seite gesetzt werden dürfen und auch von unserer Gegenpartei, ohne irgend ein Bedenken, angewandt werden, sobald es Berichte gilt, welche entweder dem außerchristlichen Alterthum entnommen sind, oder in die nachapostolische Zeit gehören. Hält man den Satz für bedenklich: „Wunder sind unmöglich", so setze man, um Mißverständnissen vorzubeugen, dafür an die Stelle: „Was mit allgemein anerkannten Denk- und Erfahrungsgesetzen streitet, kann nicht als geschichtlich anerkannt werden." Vor allem frommt, wechselseitig über das sich zu verständigen, was mit dem Namen Wunder bezeichnet wird. Versteht man darunter sicher festgestellte Erscheinungen auf dem Gebiet der Natur oder Geschichte, welche die Wissenschaft bisher außer Stande war, und vielleicht immer außer Stande sein wird, aus dem Zusammenhange der natürlichen Ursachen zu erklären: wer kann etwas dagegen haben, in diesem Sinne von Wundern zu sprechen, wenn die Natur auf jeder Blattseite eine Anzahl unaufgelöster und vielleicht unlösbarer Geheimnisse zu lesen giebt? Ist namentlich das Entstehen des Lebens auf jedem Gebiete in seinem tiefsten Grunde ein Mysterium; bleibt insbesondere das Werden des Genius unerklärt: wer mag dann es wagen, den größten unter den Menschensöhnen in seinem Werden vollständig zu erklären, und sich weigern in diesem Sinne das Wort zu unterschreiben: „Niemand kennt den Sohn als der Vater?" Mit einer solchen Definition des Wunders ist jedoch für unsere supranaturalistische Gegenpartei nichts gewonnen. Denn das Wunder, welches die moderne Kritik, auch ohne geschichtliches Zeugenverhör, für unmöglich erklärt, ist nicht eine zwar beglaubigte, jedoch nicht begriffene Erscheinung auf dem Gebiet der Natur oder Geschichte, in welchem Sinne z. B. die Störungen im Umlauf des Uranus ein Wunder waren, bevor durch die Entdeckung des Neptun das Räthsel erklärt wurde; nein, was die moderne Kritik verwirft, ist das Vorhandensein des logisch Ungereimten, eines viereckigen Cirkels z. B., oder, was dem gleich ist, die Behauptung, daß sicher bekannte Factoren a. b. c. u. s. w., unter bestimmten Umständen, ein Product hervorbringen, und daß dasselbe Resultat eben so wohl ohne diese Factoren oder unter ganz andern Umständen gewonnen werden könne. Denn einen Wunderbericht dieser Art annehmen würde dasselbe sein als glauben, daß a + b ebenso gut das Resultat von a + b als von a + c sein könne, mit andern Worten, daß a ebenso gut a als nicht a sein kann. Auf Grund hiervon verwirft der Mann der Wissenschaft, auch ohne angestelltes Zeugenverhör, einen Bericht, wie z. B., daß Muhammed den Mond in seine Tasche gesteckt habe, weil diese Behauptung auf den Satz hinausläuft, daß ein Inhalt von z. B. 100 Kubikfußen in den Umfang nur eines Fußes

passe, oder daß die Breite eines Zolles eine Linie von hundert Zollen decken könne. Sollte es sich mit dem Bericht anders verhalten, daß die Erde, oder wie man vor Alters meinte, die Sonne still gestanden habe auf Josua's Gebot, oder daß, nachdem mit fünf Brodten und zwei Fischen Tausende von Menschen gespeist worden, zuletzt noch mehr übrig blieb als ursprünglich da gewesen? Solche Berichte weist der Geschichtsforscher auch ohne Zeugenverhör ab, und thut dies um so unverhohlener, je offenbarer die Wunderberichte in unsern Evangelien, wie ungereimt immer, wenn buchstäblich aufgefaßt, ursprünglich aus symbolischen Darstellungen hervorgegangen sind, welche der Ausdruck der Wirksamkeit Jesu in der sittlichen Welt waren.

Nennt man dies Apriorismus, so meine ich, trifft dieser Name nicht die moderne Kritik. Gesetzt, die Wunder Jesu wären von Augenzeugen erzählt, was bei dem gegenwärtigen Stande der historischen Untersuchung wohl von sehr Wenigen für unzweifelhaft gehalten werden wird, so frage ich, ob die vorausgesetzte Erfahrung von Menschen, welche vor achtzehn Jahrhunderten lebten und zwar in einer Zeit, die sich durch große Wundersucht charakterisirte, nicht müsse durch das ebenfalls mittelst Erfahrung, aber mittelst eigener, wohl constatirter Erfahrung uns bekannt gewordene unmittelbare Zeugniß Gottes aufgewogen werden? Es appellirt da der Historiker, welcher solche sich selber widersprechende Wundererzählungen verwirft, von einem Zeugnisse von Menschen, welche ihm erzählen, daß sie 5—5=8 gefunden, viereckige Cirkel und wiederlebende Leichname gesehen haben, auf das Zeugniß Gottes, welcher durch seine fortwährende mittelst der Erfahrung der Jahrhunderte für unsere Vernunft festgestellte Offenbarung uns zuruft: Ich kann keine viereckigen Cirkel machen, keine Esel sprechen lassen und kein gebacknes Brodt aus Nichts schaffen. Macht sich, fragen wir, der Geschichtsforscher, welcher so urtheilt, dabei eines Apriorismus schuldig, oder trifft die Anklage vielmehr sie, die uns zurufen: Ihr verwerft die Wunder, weil ihr *unsern* Gottesbegriff verwerft; sehet *unser* Gott kann Wunder thun, und also sind Wunder möglich? Von wannen denn euer Begriff eines Gottes, dessen Allmacht darin bestehen soll, daß er alles und so denn auch das Widersinnige thun kann? Ist er der Erfahrung entlehnt, welche eine beständig feste Ordnung im Verlauf der Dinge aufweist und von da zur Erkenntniß eines Gottes der Ordnung aufsteigt? Ist er der Bibel entlehnt? Aber sie verkündigt uns gerade, daß Gott nicht alles thun kann, namentlich das nicht, was seiner Weisheit, Heiligkeit und Liebe widerstreitet, Jes. 49, 15; Jer. 33, 20. 21. 25. 26; Hebr. 6, 18, und Jesus ging davon aus, daß es vielleicht *nicht möglich* bei Gott sein werde, den Kelch hinwegzunehmen, um dessen Abwendung er betete,

Matth. 26, 39. Oder ist er vielleicht dem orthodoxen Lehrbegriff entlehnt? Aber weiß man denn nicht, daß nach demselben Gottes Allmacht, wie sehr immer durch nichts außer ihm ad extra bedingt, aufs festeste ad intra durch sein Wesen bedingt ist, daß, nach Voetius, in Gottes Werken keine „repugnantia in terminis" sein kann, und daß die Lehre, daß Gott auch das logisch Widersinnige thun kann, von ihm als ein „absurdorum omnium praecipitium" und als ein „asylum contradictionum" abgewiesen wird, wonach man zuletzt Gott die Macht zuschreiben müßte, machen zu können, daß ein Hund ein Stein sei, ein Körper keine Größe habe, oder eine Eigenschaft ohne Subject bestehe?" Weiß man denn nicht, wie Calvin das Wunder der Transsubstantiation als eine Monstrosität abwies, durch welche die ganze Naturordnung umgekehrt werde, und welcher, wie Zwingli es ausdrückte, „unsere Sinnenwerkzeuge und unsere Vernunft sich widersetzen", und soll man von diesen echt orthodoxen und gesunden Ideen von der Allmacht Gottes zu der verworfenen Lehre der Socinianer zurückkehren, daß, in Kraft der göttlichen Allmacht „die Sonne eben so gut eine Hand oder einen Zoll breit größer oder kleiner sein und eben so gut im Westen als im Osten aufgehen könne?" Dies zu glauben steht natürlich Jedem frei, aber man erhebe eben dabei nur keinen Anspruch auf kirchliche Orthodoxie. Wozu denn der neueren Theologie es vorwerfen, daß ihre Leugnung des Wunders die Frucht eines aprioristisch aufgestellten Gottesbegriffs sei, von welchem die neuere Wissenschaft nicht ausgeht, während man selber die Möglichkeit der Wunder auf eine aprioristische, unchristliche und heterodoxe Fiction baut, bei welcher der Beweis für den Satz „Wunder sind möglich" schließlich darauf hinausläuft: Wunder sind möglich, weil wir sie für möglich erklären?

Ich habe bei meiner Kritik von den Aufhellungen Gebrauch gemacht, welche meine Vorgänger herbeigebracht haben, und die von mir verwerthete Literatur in der geschichtlichen Einleitung zu dieser Schrift bezeichnet. Seit ich mit dieser Arbeit fertig war, erschienen das schon genannte Werk von Keim, die Aufsätze von Hilgenfeld[1]), und in unserm Vaterlande der erste Theil der Untersuchung von Michelsen[2]), dessen Versuche den ursprünglichen Marcus herzustellen ich erfreut zustimme, mögen auch die Wege, auf welchen wir einhergehen, und unsere Ergebnisse nicht dieselben sein. Ausdrücklicher Widerlegung der Ansichten Anderer habe ich mich enthalten zu müssen geglaubt. Ich gebe hier, wie früher in meiner Kritik des vierten Evange-

---

[1]) Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1867, Hft. 3. 4; 1868, Hft. 1.
[2]) Het evangelie van Marcus. Amst. 1867.

liums, das Ergebniß eigener Untersuchung, wie es sich, nach Kenntnißnahme auch von den Schriften meiner Vorgänger, gestaltet hat, und aus welchem den Sachkundigen sich von selber ergeben wird, in welchen Beziehungen meine Ansicht von der Anderer abweicht oder mit ihr übereinstimmt. Ich erwähne dies im Voraus, damit man nicht einem vornehmen Ignoriren der Arbeit Anderer — von welchem sicherlich die Einleitung zu dieser Untersuchung das Gegentheil beweist — zuschreibe, was nur die Folge der Absicht ist, den Leser, ohne ihn durch alle die Irrgänge der Kritik zu leiten, durch die ich selber mich hindurchwinden mußte, mit den Gründen, auf welche sich meine Auffassung stützt, bekannt zu machen.

Wie man sehen wird, habe ich nochmals die Auferstehungsfrage historisch in der Absicht untersucht, die darauf bezügliche älteste apostolische Vorstellung ins Licht zu setzen. Diejenigen, deren Religion noch immer steht oder fällt mit dem Glauben, daß der Leichnam Jesu am dritten Tage lebendig aus dem Grabe hervorgetreten, mögen durch die Kritik und eine genaue Exegese der Texte erfahren, daß dieser Glaube nicht der der Apostel war, und daß es nicht zulässig ist, während man das Niedersteigen Jesu in den Hades preisgegeben — und die Auferstehung Jesu also nicht mehr, wie die Apostel, für eine Rückkehr aus dem Hades ansieht, eine eigengemachte, davon abweichende Vorstellung mit dem Namen einer apostolischen zu bezeichnen und unter dieser usurpirten Flagge sich der modernen Wissenschaft entgegenzustellen. Keiner der sich so nennenden Orthodoxen glaubt jetzt mehr an das Dasein einer Unterwelt, und darin weichen alle von den Aposteln ab. Das hingegen, worin alle, altevangelische und neuevangelische Gläubige, übereinstimmen, ist der Glaube, daß das Kreuz für Jesus der Weg zu seiner Verherrlichung geworden ist. Möchte man, bei einem solchen gemeinsamen Abweichen von der Form und bei dem gemeinsamen Festhalten am Wesen des alten apostolischen Bekenntnisses, sich einander nur in Liebe vertragen, sei es denn auch, daß die Lösung auf der einen Seite bleibe: „Selig, die deshalb glauben, weil Petrus, Thomas und Andere den Verherrlichten gesehen haben", auf der andern Seite das Wort: „Selig, die glauben, obschon sie nicht gesehen haben."

Was ich wünsche ist, daß auch diese Untersuchung beitragen möge, allzu furchtsame Vertreter der neueren Theologie zu überzeugen, daß die Frage nach dem geschichtlichen Jesus nicht hoffnungslos steht, und daß die Kritik, weit entfernt davon das Christusbild zu verdunkeln, einen Jesus uns kennen lehrt, welchen Jeder, dem es um Religion und Sittlichkeit zu thun ist, auch noch jetzt der Gemeinde predigen kann als das Licht der Welt und als den obersten Führer der Menschheit auf dem Gebiet des religiösen Lebens.

Ist Jesus dies nicht mehr für Manche, für die nicht nur das Christenthum, sondern die Religion selber sich in eine poetische Illusion aufgelöst hat, so möge die Kritik sie lehren, daß, wenn nach ihrer Meinung die Religion lauter Poesie ist, diese Poesie sich nirgend schöner und erhabener geoffenbart hat als in Jesu, und daß es auch selbst in diesem Fall nicht das mindeste Recht giebt, mit der Geschichte in Händen, seinen sittlichen Charakter in Zweifel zu ziehen, und uns des Dogmatismus zu beschuldigen, wenn wir auf kritische Gründe hin, welche sie zu entkräften nicht im Stande gewesen, zwischen dem unterscheiden, was Jesus selber lehrte, und was ihm durch die Ueberlieferung angedichtet ist. Welchen Werth die Kritik der Derartigen habe, geht unter anderm daraus hervor, daß Dieselben, welche den geschichtlichen Berichten über Jesus fast alle Glaubhaftigkeit absprechen und sogar die scheinbar am meisten authentischen Aussprüche, welche ihm von den Evangelisten zuerkannt werden, für später ihm, im Streit der Parteien, mit bestimmter Absicht, in den Mund gelegte Worte ausgeben, — auf die geschichtliche Wahrheit und Genauigkeit dieser Berichte pochen, wo diese, wie z. B. in den Reden über die Parusie, es rechtfertigen sollen, Jesum für einen Schwärmer zu erklären, der, nachdem er seinen ursprünglichen Plan mißlingen gesehen, auf einen andern Weltenthron speculirt habe, welcher für ihn bei seiner bevorstehenden Wiederkunft zu erwarten war. Dies nennen wir Messen mit zweierlei Maßen. Oder soll man dabei der Absicht Werth beilegen, einen, wie Renan es ausdrückt, recht palpablen, echt jüdischen Jesus in der Geschichte zu sehen? Als ob Jesus um nur recht palpabel zu sein und als echter Sohn Israels in den Rahmen seiner Zeit recht zu passen, nothwendig ein sinnloser Schwärmer habe sein müssen, der, um das Ziel, welches er sich setzte, zu erreichen, die Rolle eines Thaumaturgen gespielt und seine Wiederkunft in den Wolken erwartet habe! Eine solche Kritik möge sich der von ihr behaupteten „Voraussetzungslosigkeit" überheben, aber sie wird im Grunde von Antipathien beherrscht, welche der ruhigen Untersuchung der Thatsachen fremd sein sollten. Welcher Werth in objectivem Sinne der Religion, namentlich derjenigen, welche Jesus mit Wort und That gepredigt hat müsse zuerkannt werden, und ob das Ideal, nach welchem er strebte, eine Illusion war, oder im Gegentheil eine Wahrheit, welche dem am tiefsten empfundenen Bedürfniß des menschlichen Herzens voll genügt, ist eine Frage, deren Beantwortung nicht vor das Forum der historischen Kritik gehört, die nur die Thatsachen constatirt, sondern der Religionsphilosophie obliegt. Was ich meines Theils in ihr als Wahrheit erkenne, ist bekannt. Meine Wissenschaft auf dem Gebiet der Religion reicht noch immer nicht weiter als die des Paulus, wenn er schrieb: „ich wollte nichts anders unter euch wissen

als Jesum Christum, die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes", und dies immerhin auch trotz Derer auf der einen Seite, die ausschließlich sich „die Christuspartei" nennen, 1. Kor. 1, 12, und noch ebenso wie die Juden zur Zeit des Apostels „Zeichen suchen", auf der andern Seite dem modernen Heidenthum gegenüber, in dessen Schätzung die Religion des Gekreuzigten auch heute noch „eine Thorheit" bleibt.

Leyden, im Februar 1868.

Berichtigungen.

Seite	12,	Zeile	1	von	unten	anſtatt:	philoſophiſch,	lies:	philologiſ
=	20,	=	14	=	=	=	Matth.	=	Marc.
=	38,	=	22	=	=	=	ἐγέντο	=	ἐγένετο.
=	47,	=	5	=	oben	=	Ap. Geſch.	=	Matth.
=	74,	=	4	=	=	=	21, 20	=	19, 20.
=	79,	=	8	=	unten	Col. 1, anſtatt:	2, 25	=	2, 24.
=	81,	=	10	=	oben	= 2,	= 23	=	22.
=	82,	=	10	=	=	= 1,	= 0	=	10.
=	83,	=	2	=	unten	= 2,	= „ „	=	21, 19,
=	86,	=	13	=	oben	= 2,	= 26, 13	=	24, 14.
=	86,	=	18	=	=	= 2,	= 13	=	26, 13.
=	97,	=	11	=	=	anſtatt: 9 lies:	19.		
=	98,	=	4	=	=	= v. 17	= 9, 17.		
=	102,	=	17	=	unten	= 14, 13	= 14, 9.		
=	102,	=	17	=	=	= 26, 9	= 26, 13.		
=	102,	=	19	=	oben	= ἐπὶ	= εἰς.		
=	102,	=	7	=	=	= ἡλί	= ἠλί, 27 46.		
=	108,	=	7	=	unten	= 2	= 1.		
=	109,	=	12	=	oben	= 19	= 7.		
=	109,	=	2	=	unten	= legt	= legt, 16, 4.		
=	120,	=	3	=	=	= ἐκεῖτο	= ἔκειτο.		
=	122,	=	5	=	=	= 33	= 23.		
=	124,	=	1	=	=	Col. 2, anſtatt:	—	=	17.
=	138,	=	17	=	=	= = =	12	=	2.
=	152,	=	8	=	=	anſtatt: gewöhnlich,	lies:	wahrſcheinlich.	
=	155,	=	15	=	=	=	49 lies 50.		
=	186,	=	17	=	oben	=	nicht um,	lies:	um.

Inhalt.

Seite.

Vorrede des Ueberſetzers III
Vorrede des Verfaſſers VII

Einleitung.

Geſchichtliche Ueberſicht der kritiſchen Unterſuchungen der ſynoptiſchen Evangelien 1

Erſter Theil.

Unterſuchung der Zuſammenſetzung des Evangeliums nach Matthäus, daſſelbe für ſich aufgefaßt und mit Berückſichtigung des Marcus.

Seite.

I. Anordnung der Erzählungen 14

Matth. 1 und 2 14
= 3, 7–10 17
= = 12 . . . . . —
= = 13 . . . . . —
= = 14. 15. 18
= 4, 3—11 . . . . . —
= = 12 . . . . . —
= = 13—16 19
= = 23 20
= = 24, 25. . . . . —
= 5—7 . . . . . —
= 8, 1—4 22
= = 14—17 23
= 9, 1 24
= = 9—13 . . . . . —
= = 14—17 . . . . . —
= = 18—26 25
= = 27—31 . . . . . —
= = 35 26
= 10, 1–4. . . . . —
= = 5—41 . . . . . —
= = 23 27
= = 25 . . . . . —
= 11, 1 . . . . . —
= = 2—35 . . . . . —
= 11, 20 24 28
= = 25—30 . . . . . —
= 12, 1—8 . . . . . —
= = 4 . . . . . —
= = 5. 6 . . . . . —
= = 9—14 29
= = 15—21 . . . . . —
= = 22–37 . . . . . —
= = 38—42 30
= = 46—50 . . . . . —
= 13, 1 ff. . . . . —
= = 16. 17 . . . . . —
= = 18—23 31
= = 24—33; 44—48 . . . . —
= = 35 . . . . . —
= = 36—43 . . . . . —
= = 49. 50 32
= = 51. 52 . . . . . —

Seite.

Matth. 13, 53 32
= = 54—58 . . . . . —
= 14, 1 33
= = 13 . . . . . —
= = 28—31 . . . . . —
= = 33. 34
= 15, 1 . . . . . —
= = 21 28 . . . . . —
= 15, 32. . . . . —
= 16, 1 35
= = 2 . . . . . —
= = 13. . . . . —
= = 17—19 . . . . . —
= = 21. . . . . —
= = 24. 36
= = 27. 28 . . . . . —
= 17, 5 . . . . . —
= = 6. 7 . . . . . —
= = 13 . . . . . —
= = 14 . . . . . —
= = 15—18 . . . . . —
= = 22 . . . . . —
= = 24b 27. 37
= 18, 1 . . . . . —
= = 3. 4 . . . . . —
= = 7–9 . . . . . —
= = 10–14 38
= = 15–35 . . . . . —
= = 23—35 . . . . . —
= 19, 1 . . . . . —
= = 10–12 . . . . . —
= = 13 . . . . . —
= = 17 . . . . . —
= = 24 . . . . . —
= = 27 . . . . . —
= = 28 39
= 20, 1—16 . . . . . —
= = 20—28 . . . . . —
= = 29—34 . . . . . —
= 21, 10. 11 40
= = 12—14 . . . . . —
= = 21. 22 . . . . . —
= = 28—32 . . . . . —
= = 43 41

Seite.

Matth. 22, 1—14 41
= = 15—22 . . . . . —
= = 23 ff. . . . . —
= = 46 42
= 23, 1—37 . . . . . —
= 24, 1 43
= = 3b. . . . . —
= 25, 1—13 44
= = 14—30 45
= = 31 . . . . . —
= 26, 1. 2. 46
= = 14—16 . . . . . —
= = 25 . . . . . —
= = 32 . . . . . —
= = 50 . . . . . —
= = 52—54 . . . . . —
= = 63b . . . . . —
= = 67 . . . . . —
= 27, 3—10 47
= = 11 . . . . . —
= = 19 . . . . . —
= = 24 . . . . . —
= = 29 . . . . . —
= = 43 47
= = 51b—53 48
= = 62—66 . . . . . —
= 28, 2—4 . . . . . —
= = 9. 10 49
= = 11b—15 . . . . . —
= = 16 . . . . . —
Quellen des kanonischen Matthäusevangeliums 50

II. Citate aus dem Alten Testament 51

a. Citate, welche allein bei Trito-Matthäus vorkommen . . . . —
Matth. 1, 23 . . . . . —
= 2, 5 52
= = 15 . . . . . —
= = 18 . . . . . —
= = 19. 20 . . . . . —
= = 23 . . . . . —
= 3, 3 . . . . . —
= 4, 15 . . . . . —
= 8, 17 53
= 12, 18—21 . . . . . —
= 13, 35 . . . . . —
= 21, 5 . . . . . —
= 27, 3 . . . . . —

b. Citate, welche allein bei Matthäus und Lucas (Deutero-Matthäus) vorkommen 54
Matth. 4, 4 . . . . . —
= = 6 . . . . . —
= = 7 . . . . . —
= = 10 . . . . . —
= 11, 10 . . . . . —

Seite.

c. Citate bei Matthäus und Marcus 55
Marc. 4, 12 Matth. 13, 15 . . —
= 7, 6 = 15, 8 . . —
= = 10 = = 4 . . —
= 10, 7 = 19, 5 . . —
= 10, 19 = 19, 18 . . —
= 12, 26 = 22, 32 . . —
= = 30 = = 37 . . —
= = 36 = = 44 . . —
= 14, 27 = 26, 31 . . 56
= = 62 = 26, 64 . . —
= 15, 34 = 27, 46 . . —

d. Citate in der Spruchsammlung
Matth. 5, 38 . . . . . —
= = 21. 27 . . . . . —
= = 43 . . . . . —

III. Erzählungen des Matthäus, welche nach Typen und Weissagungen des Alten Testaments gebildet sind. 57

Matth. 1, 1—18 . . . . . —
= 2, 1 ff. . . . . —
Matth. 4, 13 58
= 21, 2. 7 . . . . . —
= 24, 15 59
= 26, 15 . . . . . —
= 27, 3—10 . . . . . —
= = 34 . . . . . —
= = 43 60

IV. Doubletten im Matthäusevangelium.

Matth. 4, 23. 9, 35 60
= 5, 29. 18, 9 . . . . . —
= = 30. 18, 8 . . . . . —
= = 32. 19. 9 61
= 6, 15. 18, 35 . . . . . —
= 7, 16. 12, 33 . . . . . —
= 9, 13. 12, 7 . . . . . —
Matth. 9, 34. 12, 24 61
= 10, 15. 11, 24 . . . . . —
= = 17. 24, 9 . . . . . —
= 12, 39. 16, 4 . . . . . —
= 13, 12. 25, 29 62
= 14, 5. 21, 26 . . . . . —
= 16, 19. 18, 18 . . . . . —
= 17, 20. 21, 21 . . . . . —
= 24, 11. 24, 24 . . . . . —
= = 23. 24, 2 . . . . . —
= 28, 7. 28, 10 . . . . . —
Resultat . . . . . —

V. Worte und Ausdrücke, welche die beiden ersten Capitel des Matthäus unterscheiden und anderwärts wiederkehren. 63

Zweiter Theil.

Vergleichung des Matthäus- und Marcusevangeliums in unterscheidenden Eigenheiten.

Seite.

I. Stellen im Matthäus, wo der Redactor den Text des Marcus mißverstanden hat. 66

Marc.	1, 13	Matth.	4. 11	—
=	= 16	=	= 18	—
=	= 20	=	= 22	—
=	= 42	=	8, 3	—
=	2, 16	=	9, 11	67
=	4, 11	=	13, 11	—
=	= 20	=	13, 23	—
=	= 39	=	8, 25	—
=	2, 14	=	9, 9. 10	—
=	= 18	=	9, 14	68
=	= 23	=	12, 1	—
=	= 28	=	12, 8	69
=	3, 18	=	10, 4	—
=	= 19	=	= 4	—
=	= 32	=	12, 46	—
=	5, 11	=	8, 30	70
=	= 22	=	9, 18	—
=	6, 8	=	10, 9	—
=	= 9	=	= = 10	—
=	= 10	=	10, 11.	—
=	= 11	=	10, 14	—
=	7, 28	=	15, 27	—
=	8, 12	=	16, 4	71
=	= 15	=	= 6	—
=	= 28	=	= 14	—
=	= 31. 9, 31. 10, 34. 27, 23. 20, 19. 10, 34			—
=	9, 11—13	Matth.	17, 11	72
=	= 33—37	=	8, 3	—
=	10, 1	=	19, 1	73
=	= 11	=	= 9	—
=	= 8	=	= 5b	—
=	= 13	=	= 13	—
=	= 18	=	= 17	—
=	= 28	=	= 27	74
=	= 42	=	20, 25	—
=	= 43	=	= 26	—
=	12, 3. 4. 5	=	21, 35	75
=	= 8	=	= 39	—
=	= 28	=	22, 35	—
=	13, 9	=	10, 17	—
=	= 10	=	24, 14	—
=	14, 9	=	26, 13	—
=	= 2	=	= 4	—
=	= 8	=	= 12	76
=	= 24	=	= 28.29	—
=	= 41	=	= 45	—
=	= 44	=	= 48	—
=	= 45	=	= 49	—
=	= 53	=	= 57	—
=	= 66	=	= 69	77
Marc.	14, 69	Matth.	26, 71	77
=	= 72	=	= 75	—
=	15, 10	=	27, 18	—
=	= 11	=	= 20	—
=	= 36	=	= 49	78
=	16, 7	=	28, 7	—

Seite.

II. Glossen in dem Matthäusevangelium, welche dem Text des Marcus zugefügt sind. 78

a. Einfügung des vorausgesetzten Subjects oder Objects der Rede —
b. Einfügung bei Ellipsen . . . 79
c. Erweiterung und Vergrößerung 80
d. Nähere Bestimmung des Subjects —
e. Nähere Bestimmung der Handlung 81
f. Glossen zur Vermehrung der Uniformität im Ausdruck . . . 83
g. Der Gebrauch von *μόνος* bei *εἰ μή* 84
h. Der Gebrauch von *λεγόμενος* und *ὄνομα* . . . . . —
i. Glossen in der Vertauschung von Worten 85
k. Dogmatische Glossen . . . . —
l. Glossen zur Sacherklärung . . 86
m. Dogmatische Reihenfolge und Erweiterung der Worte nach dem A. T. 88
n. Schlußformeln bei Matthäus . —
o. Beifügung von *ἀποκριθεὶς* bei *εἶπεν* 89

III. Matthäus, verglichen mit den Parallelstellen bei Marcus, führt Personen redend ein. 91

IV. Synonyme. 92

V. Verbindungspartikeln. 95

VI. Andere Proben von Correctur bei Matthäus. 97

Marc.	1, 5	Matth.	3, 5	—
=	= 9	=	= 13	—
=	= 11	=	= 17	—
=	= 12	=	4, 1	—
=	= 17	=	= 9	—
=	= 29	=	8, 14	—
=	= 16	=	4, 18	—
=	= 20	=	= 22	—

			Seite.
Marc. 1, 41	Matth. 8, 3	. .	97
= 2, 15	= 9, 10	. .	—
= = 21	= = 16	. .	—
= = 22	= = 17	. .	98
= = 23	= 12, 1	. .	—
= = 24	= = 2	. .	—
= 3, 4	= = 12	. .	—
= = 16	= 10, 2	. .	—
= = 28	= 12, 31	. .	—
= = 35	= = 50	. .	—
= 4, 1	= 13, 2	. .	—
= = 3	= = 3	. .	—
= 4, 4	= 13, 4	. .	98
= = 5	= = 5	. .	—
= = 6	= = 6	. .	—
= = 10	= = 10	. .	—
= = 12	= = 14. 15	.	99
= = 15	= = 19	. .	—
= = 31. 32	= = 32	. .	—
= = 41	= 8, 27	. .	—
= 5, 2	= = 28	. .	—
= = 16	= = 33	. .	—
= = 13	= = 32	. .	—
= = 25	= 9, 20	. .	—
= = 34	= = 22	. .	—
= 6, 2	= 13, 54	. .	—
= = 26	= 14, 9	. .	—
= = 29	= = 12	. .	—
= = 34	= = 14	. .	—
= = 35	= = 15	. .	100
= = 36	= = 15	. .	—
= = 39	= = 19	. .	—
= = 43	= = 20	. .	—
= = 48	= = 25	. .	—
= 7, 5	= 15, 2	. .	—
= = 11	= = 5	. .	—
= = 19	= = 17	. .	—
= = 25	= = 22	. .	—
= 8, 6	= = 35	. .	—
= = 34	= 16, 24	. .	—
= = 36	= = 26	. .	—
= = 37	= = 26	. .	—
= 9, 8	= 17, 8	. .	—
= = 42	= 18, 6	. .	—
= 10, 16	= 19, 15	. .	101
= = 39	= 20, 23	. .	—
= = 46	= = 29	. .	—
= 11, 7	= 21, 7	. .	—
= = 8	= = 8	. .	—
= = 22	= = 21	. .	—
= = 23	= = 22	. .	—
= = 27	= = 23	. .	—
= = 29	= = 24	. .	—
= = 32	= = 26	. .	—
= 12, 2	= = 34	. .	—
= = 7	= = 38	. .	—
= = 12	= = 45	. .	—
= = 14	= 22, 16	. .	—
= = 15	= = 19	. .	—

			Seite.
Marc. 12, 19	Matth. 23, 24	. .	101
= = 24	= = 29	. .	—
= = 26	= = 31	. .	—
= = 25	= = 30	. .	102
= = 37	= = 45	. .	—
= 13, 1	= 24, 1	. .	—
= = 2	= 22, 2	. .	—
= = 3	= 24, 3	. .	—
= = 7	= = 6	. .	—
= = 16	= = 18	. .	—
= = 22	= = 25	. .	—
= 14, 1	= 26, 4	. .	—
= = 2	= 26, 5	. .	102
= = 3	= = 7	. .	—
= = 6	= = 10	. .	—
= = 11	= = 16	. .	—
= = 13	= = 9	. .	—
= = 18	= = 22	. .	—
= = 20	= = 23	. .	—
= = 32	= = 36	. .	—
= = 41	= = 45	. .	—
= = 55	= = 59	. .	—
= = 64	= = 65	. .	—
= = 65	= = 67	. .	103
= = 72	= 14, 75	. .	—
= = 72	= 26, 75	. .	—
= 15, 1	= 27, 1	. .	—
= = 6	= = 15	. .	—
= = 17	= = 28. 29	.	—
= = 19	= = 30	. .	—
= = 19	= = 29	. .	—
= = 26	= = 37	. .	—
= = 27	= = 38	. .	—
= = 34	= = 46	. .	—
= = 39	= = 54	. .	—
= = 46	= = 60	. .	—

VII. Vulgäre und Schriftsprache. 104

VIII. Pleonasmen im Ausdruck des Marcus von Matthäus vermieden. 105

Εὐθύς und *ἤρξατο* 107

IX. Der Tonfall. 108

Marc. 1, 10	Matth. 3, 16	. .	—
= = 34	= 8, 16	. .	—
= 2, 10	= 9, 6	. .	—
= = 18	= = 14	. .	—
= = 24	= 12, 2	. .	—
= 3, 2	= = 10	. .	—
= = 35	= = 50	. .	—
= 4, 1	= 13, 2	. .	109
= 5, 25	= 9, 20	. .	—
= = 39	= = 24	. .	—
= 6, 14	= 14, 1	. .	—
= = 14	= = 2	. .	—
= = 44	= 21	. .	—

				Seite.
Marc. 6,	48	Matth. 14,	24 . .	109
= =	49	= =	26 . .	—
= =	56	= =	36 . .	—
= 7,	2. 5	= 15,	2 . .	—
= 8,	12	= 16,	4 . .	—
= 10,	8b	= 19,	6 . .	—
= =	23	= =	23 . .	—
= 11,	8	= 21,	8 . .	—
= =	28	= =	23 . .	—
= =	29	= =	24 . .	—
= 12,	2	= =	34 . .	—
= =	9	= =	41 . .	—
= 12,	14	= 22,	17 . .	110
= =	17	= =	21 . .	—
= =	18	= =	23 . .	—
= =	20	= =	25 . .	—
= =	22	= =	27 . .	111
= =	36	= =	43 . .	—
= =	37	= =	45 . .	—
= 13,	9	= 24,	6 . .	—
= =	10	= =	14 . .	—
= =	21	= =	23 . .	112
= 14,	3	= 26,	7 . .	—
= =	6	= =	10 . .	—
= =	9	= =	13 . .	—
= =	18	= =	21 . .	—
= =	24	= =	28 . .	—
= =	29	= =	33 . .	—
= =	30	= =	34 . .	—
= =	31	= =	35 . .	—
= =	42	= =	46 . .	—
= =	44	= =	48 . .	—
= =	50	= =	56 . .	113
= =	54	= =	58 . .	—
= =	67	= =	69 . .	—
= =	68a	= =	70 . .	—
= =	69	= =	71 . .	—
= =	55	= =	59 . .	—
= =	62	= =	64 . .	—
= 15,	14	= 27,	23 . .	—
= =	15	= =	26 . .	114
= =	27	= =	38 . .	—
= =	29	= =	40 . .	—
= =	39	= =	54 . .	—

X. Das Particip mit einem Verbum finitum ſtatt zweier Verba finita mit καί verbunden. 116

XI. Der Aoriſt oder das Imperfectum für das Präſens. 117

XII. Der Aoriſt anſtatt des Imperfectums. 119

XIII. Die dritte Perſon des Plurals, ohne beſtimmtes Subject. 120

XIV. Hinzufügung des perſönlichen Fürwortes. 121

Seite.

XV. Der Artikel. 121

XVI. Die directe Rede, ohne das recitirende ὅτι. 124

XVII. Einzahl und Mehrzahl. 125

XVIII. Kürzere und längere Recenſion von Erzählungen, welche bei Matthäus und Marcus vorkommen. 127

Matth. 9, 1—8	Marc. 2, 1—12	128
= 9, 18—26	= 5, 21—43	—
= 9, 20—22	= 5, 25—34	129
= 14, 34—36	= 6, 53—56	—
= = 6—12	= 6, 21—29	—
= 17, 14—21	= 9, 14—29	130
= 26, 18	= 14, 13—15	—

XIX. Maleriſche Züge und kleine Eigenthümlichkeiten im Marcus, die bei Matthäus nicht gefunden werden. 131

Begeiſterung des Volks für Jeſus . — Großen Nachdruck legt Marcus auf die Lehre Jeſu . . . . . —

XX. Eigennamen. 139

XXI. Perikopen, welche bei Marcus, aber nicht bei Matthäus vorkommen. 141

Marc. 1, 21—28 . . . . . —
= = 35—39 . . . . . —
= 4, 21. 24 . . . . . —
= = 26—29 . . . . . —
= 7, 31—37 . . . . . —
= 8, 22—26 . . . . . —
= 9, 38—42 143
= 12, 41—44 . . . . . —
= 14, 51. 52 144

XXII. Der dogmatiſche Charakter, durch welchen ſich das Matthäusevangelium von Marcus unterſcheidet. 144

Der Meſſias Davids Sohn . . . 145
Jeſus der Sohn Gottes . . . . —
Matth. 26, 13. 27 146
Die Beſchreibung des Paſſamahls . —
Die perſönliche Chriſtusherrſchaft . —
Die Wiederkunft Jeſu . . . . . —
Die Perſon Jeſu in den Vordergrund geſtellt 147
Die Vorſtellung von der Kreuzigung und der Auferſtehung am dritten Tage . . . . . —
Die Wunder Jeſu 148
Particularismus . . . . . —
Erhebung des Apoſtolats 149
Petrus und Matthäus . . . . . —

	Seite.
XXIII. Spätere Hinzufügungen in den kanonischen Text des Marcus.	151
Marc. 1, 1—3	—
" " 4	152
" " 9	—
" " 15	—
" " 28	153
" " 29	—
" " 34b	—
" 1, 44	—
" 2, 8	—
" " 9	—
" " 14	—
" " 15b	—
" " 17b	—
" " 26	154
" 3, 16	—
" " 23	—
" " 30	—
" " 32	—
" 4, 11	—
" " 39. 40	—
" 5, 1	—
" " 2	—
" " 9	—
" " 13	—
" " 14	—
" " 15	—
" " 16	155
" " 22. 35	—
" " 25	—
" " 30	—
" " 34b	—
" " 36	—
" " 41	—
" 6, 2	—
" " 4	—
" " 5b	—
" " 8	—
" " 8. 9	156
" " 14	—
" " 17	—
" " 18	157
" 7, 2	—
" " 3—4	—
" " 11	—
" " 26	—
" " 34	158
" 8, 10	—
" " 19. 20	—
" " 31	159
" " 34	—
" " 35	—
" " 38b	—
" 9, 1	—
" " 3	—
" " 5	—
" " 37b	—
Marc. 9, 41	159
" " 48—50	160
" 10, 2	—
" " 11	—
" " 12	—
" " 21	—
" " 24	—
" " 29	—
" " 27	161
" " 30	—
" " 32	—
" " 36	—
" " 38	161
" " 46	—
" 11, 2	—
" " 1	—
" " 3	—
" " 5. 6	—
" " 7	—
" " 10a	—
" " 13	—
" " 14	—
" " 17	162
" " 27	—
" " 32	—
" 12, 17	—
" " 23	—
" " 25	—
" " 26	—
" " 27	—
" " 28	—
" " 31	—
" " 33	—
" " 35	—
" " 36	—
" " 42	163
" 13, 4	—
" " 11	—
" " 23	—
" " 32	—
" 14, 3	—
" " 4	164
" " 4. 5	—
" " 7b	—
" " 12b	—
" " 18	—
" " 28	—
" " 30. 72	—
" " 39	—
" " 36	165
" " 41	—
" " 43	—
" " 48	165
" " 58	—
" " 62	—
" " 65	—
" " 66	166
" " 71	—
" " 72	—

Seite.

Marc. 15, 1 166
= = 2 . . . . . —
= = 9. 10 . . . . . —
= = 16 . . . . . —
= = 21 . . . . . —
= = 25 . . . . . —
= = 29 167
= = 34 . . . . . —
= = 40 . . . . . —
= = 42 . . . . . —
= 16, 1 . . . . . —
= = 4 . . . . . —
= = 8 168

XXIV. War die Schrift, welche dem Deutero-Matthäus und Deutero-Marcus zu Grunde gelegen hat, ursprünglich ein Ganzes. 168

Marc. 3, 22—30 . . . . . —
= 4, 12—35 . . . . . —

Seite.

Marc. 6, 17—29 171
= 7, 1—23 . . . . . —
= 8, 1—9 . . . . . —
= = 14. 16—21 172
= 9, 38—9. 1 173
= = 41—50. . . . . —
= 10, 33. 34 . . . . . —
= = 45 174
= 11, 20—25 175
= 13, 9b—31 176
= = 35. 36 178

Dritter Theil.

Geschichtlicher Werth und Ursprung der Evangelien nach Marcus und nach Matthäus.

I. Geschichtlicher Werth des Evangeliums nach Marcus.

Seite.

Die fehlende Geburts- und Kindheitsgeschichte 180
Lose eingefügte Episoden . . . . . —
Das Leben Jesu in drei Perioden 181
Einzelne Momente der ersten Periode . . . . . —
Einzelne Momente der zweiten Periode 183
Einzelne Momente der dritten Periode . . . . . —
Historische Momente im Marcus, welche anderwärts nicht vorkommen 185

II. Mythische Bestandtheile im Proto-Marcus.

a. Vorläufige Bemerkungen. Die ἔργα Jesu 193
b. Die Wundererzählungen 195
c. Ursprung der Wundererzählungen . . . . . —
Wundererzählungen späteren Ursprungs . . . . . —
Apokryphische Sagen . . . . . —
Wundererzählungen früheren Ursprungs 196
Symbolische Redeweise Jesu 197
Uebergang von der symbolischen Beschreibung der geistigen Wirksamkeit Jesu zu symbolischen Schilderungen, welche später als Thatsachen aufgefaßt wurden . 198
Der wunderbare Fischzug, Luc. 5, 1 ff. vgl. mit Marc. 1, 17 und Matth. 4, 19 —
Die Verfluchung und das Verdorren des Feigenbaums im Proto-Marcus . . . —
Die Wundererzählungen, in ihrer Beziehung auf die geschichtlichen Bestandtheile im Proto-Marcus 199
1. Die Theophanie am Jordan. . . . . —
2. Die Versuchung. 200
3. Der Besessene in der Synagoge 201
4. Heilung eines Aussätzigen 202
5. Der Paralytische zu Kapernaum 203
6. Die Heilung eines Mannes mit einer verdorrten Hand . . . 204

Seite.

7. Verschiedene Wunder auch durch Berührung 205
8. Der Sturm auf dem See . . . . . —
9. Der Besessene im Lande der Gadarener 206
10. Die Auferweckung der Tochter des Obersten in Kapernaum . 208
11. Das blutflüssige Weib 209
12. Die Speisung der Fünftausend 210
13. Das Wandeln über den See 211
14. Das kananäische Weib 213
15. Die Heilung eines Taubstummen und eines Blinden 215
16. Die Verklärung auf dem Berge 216
17. Das Unvermögen der Jünger beim Austreiben des taubstummen Dämons 218
18. Der Blinde zu Jericho 221
19. Der Einzug in Jerusalem 222
20. Die Finsterniß auf Golgatha 224
21. Das Zerreißen des Vorhangs . . . . . —
22. Das geöffnete Grab und die Auferstehung 225

Der ursprüngliche apostolische Glaube an die Auferstehung Jesu, 1. Kor. 15, 3—11; Matth. 28, 16 . . . . . —
Erste Ausgestaltung der späteren Tradition, Marc. 16, 1—8 . . . . . —
Zweite Ausgestaltung der Tradition, Matth. 28, 1. 9. 10 228
Dritte Ausgestaltung, Luc. 24 229
Die leibliche Himmelfahrt . . . . . —
Vierte Ausgestaltung, Joh. 20. Der Glaube an Jesu verklärtes Leben, ohne sinnliches Anschauen 230
Die Erscheinung Jesu, Joh. 21 . . . . . —
Die Sage von der Versiegelung des Grabes und der Bestechung der Wächter, Matth. 27, 62—66; 28. 11—15 231
Der unechte Schluß des Marcus, 16, 9—20 . . . . . —
Der älteste geschichtliche Bericht in der ursprünglichen Skizze des Marcus . . . —

III. Geschichtlicher Werth des Matthäusevangeliums. 233

Geschichtliche Parallelen mit Proto-Marcus . . . . . —
Aussprüche, Gleichnisse, Thatsachen 233

IV. Ungeschichtliche Bestandtheile im Matthäusevangelium. 235

V. Die Logia des Matthäus nach Papias. 240

Vergleichung des Berichts des Papias über die Logia mit dem Lehrinhalt des Matthäusevangeliums (Proto-Matthäus) . . . . . —

VI. Der Bericht des Presbyters Johannes über Marcus nach Papias. 245

Vergleichung der Beschreibung des Marcus bei Papias mit der ursprünglichen Skizze, welche dem Proto-Marcus zu Grunde gelegen hat . . . . . —

VII. Die späteren Zeugnisse, welche das Vorhandensein und die Entstehung der beiden ersten Evangelien betreffen. 248

VIII. Die Zeit der Abfassung der beiden ersten Evangelien. 250

Beschluß.

Ergebniß der kritischen Untersuchung für Erkenntniß und Würdigung der christlichen Religion. 254

Die drei ersten Evangelien, welche im kirchlichen Kanon nach Matthäus, Marcus und Lucas benannt sind, waren ursprünglich anonyme Schriften und für die Zeitgenossen bestimmt (Luc. 1, 4; Ap.-Gesch. 1, 1). Die Verfasser wollten eine getreue Erzählung von dem, was Jesus gethan und gesprochen hatte, liefern (Luc. 1, 1—4; Ap.-Gesch. 1, 1; Euseb. H. E. III, 39), wurden jedoch dabei unwillkürlich von der dogmatischen Ansicht geleitet, welche, im Streit der Parteien, einem jeden von ihnen eigen war. Sie machten für ihre Arbeit keinen Anspruch auf irgend eine übernatürliche Hülfe oder Eingebung, sondern lieferten, wie bereits Andere vor ihnen es unternommen hatten (Luc. 1, 1), die Ergebnisse, die sie nach sorgfältiger Untersuchung, sei es durch Ueberlieferung, oder aus schriftlichen Quellen, sei es auch aus vermeintlichen, auf den Messias des Alten Testaments bezüglichen Typen oder Weissagungen, als wahr erkannt hatten. Ueberdies beweisen sie durch die Art, wie sie nicht Anstand nehmen von einander oder von ihren Gewährsmännern abzuweichen, daß die Idee der Unfehlbarkeit oder Kanonicität, wie sie zu ihrer Zeit von der Synagoge auf die Bücher des Alten Testamentes bezogen wurde, ihnen in Beziehung auf ihre eigenen Schriften ein für allemal fremd war. Noch im zweiten Jahrhundert galt unter den Christen keine andere Auffassung. Man verehrte die Aussprüche Jesu als Worte Gottes (τὰ λόγια), von welchen Matthäus eine Sammlung (σύνταξις) geliefert hatte (Euseb. III, 39), hielt gewisse Aufzeichnungen des Marcus, des Freundes des Petrus, für einen glaubwürdigen, obwohl unvollständigen Bericht von dem, was Jesus, der Predigt des Petrus zufolge, gesprochen und gethan hatte (λεχθέντα καὶ πραχθέντα), welcher durch die noch immer höher geschätzte mündliche Ueberlieferung ergänzt werde (Euseb. III, 39[1]), und bezeichnete diese Schriften, wie Justinus, mit dem Namen der „Denkwürdigkeiten" (ἀπομνημονεύματα), die, ohne von Aposteln geschrieben zu sein, für herrührend von ihnen und ihren Nachfolgern angesehen wurden[2]). Der Werth, welchen man diesen Schriften zuerkannte, hing von dem besondern Standpunkte ab, welchen man in der

[1]) Siehe mein Buch: De oudste getuign. etc. — Die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des Neuen Testaments. — Deutsch von Manchot, Bremen 1867. S. 15 f.

[2]) Am a. O. S. 21 f.

Kirche eingenommen hatte, so daß während ein Hegesippus, Justinus und die der jüdisch-christlichen Passafeier zugewendeten Kleinasiaten dem Matthäus den Vorzug gaben[1]), Marcion als Pauliner unter Beseitigung des Matthäus und Marcus das Evangelium nach Lucas für das allein wahre nahm, und selbst bei dieser Schrift sich Veränderungen erlaubte, welche seine dogmatische Denkweise ihm wünschenswerth erscheinen ließ[2]).

Allmählich änderte sich diese Sachlage. Die ursprünglich anonym ausgegebenen und noch von Justinus ohne Angabe eines Verfassers angeführten Schriften[3]) werden geradezu den Verfassern zugeschrieben, deren Namen sie im kirchlichen Kanon tragen, und zwar, mit einigen Ausnahmen, — z. B. des Clemens Alexandrinus, welcher denjenigen Evangelien, welche Geschlechtsregister Jesu haben, die Priorität zuerkannte[4]), — in der gewöhnlichen kirchlichen Reihenfolge. Nach und nach wurde nun die vorher dem Alten Testament zuerkannte Kanonicität auch auf das Neue übertragen, und es wurden nicht allein die Worte Jesu, welche die Evangelien berichten, sondern auch diese Berichte selber neben den Büchern des Alten Testaments in Verbindung mit den apostolischen Briefen, der „Geschichte der Apostel" und dem Buch der „Offenbarung" zu heiligen Schriften (ἁγίαι γραφαί) erhoben[5]), während man fortfuhr, auch der ungeschriebenen Ueberlieferung Ansehen beizumessen.

So blieb der Stand der Dinge von der Feststellung des Kanons ab, gegen Ende des vierten Jahrhunderts, das Mittelalter hindurch. Erst mit der Reformation erwachte die Kritik, von welcher man in der früheren Kirche nichts gewußt hatte. Die ungeschriebene Ueberlieferung verlor ihr Ansehen. Die Beschlüsse der Concilien, wenigstens der ältesten, wurden hochgeachtet, aber für nichts mehr als für die wahre, obschon nicht mehr unfehlbare Auffassung der Lehre der heiligen Schriften gehalten. Hinsichtlich der Schriften selber und ihres Ursprungs erlaubte man sich vom kirchlich festgestellten Kanon abzuweichen. Erasmus war vorangegangen. Bücher wie der Prediger, der Brief des Jakobus und die Offenbarung waren Luther anstößig. Auch Zwingli entnahm aus letzterem Buche keine Beweise, und selbst Calvin leugnete aus historischen Gründen den apostolischen Ursprung des Briefes an die Hebräer, des zweiten Petrusbriefes und der Briefe des Judas und Jakobus, obschon er, ungeachtet der Verwerfung der Authentie dieser Schriften, ihre Kanonicität aufrecht hielt.

---

[1]) Am a. O. S. 21 f. u. S. 139.
[2]) Am a. O. S. 73 ff.
[3]) Am a. O. S. 21.
[4]) Euseb. H. E. VI, 14.
[5]) Die ältesten Zeugnisse S. 98 ff.

Auch die protestantischen Kirchen hielten an der Unfehlbarkeit der kanonischen Schriften fest, und gaben das in der Kirche zwar falsch angewandte, jedoch wahre Princip, daß die christliche Wahrheit bestimmt sei, sich auch über die Grenzen der apostolischen Zeit hinaus weiter zu entwickeln, auf, um mit Ausschluß jeder andern Erkenntnißquelle die Schrift zur alleinigen, unfehlbaren und allgenugsamen Erkenntnißquelle der Wahrheit zu erheben. Mit einer solchen Schriftbetrachtung wurde von da ab die Thür der Untersuchung wieder geschlossen, und jeder Versuch der Kritik, welcher der Unfehlbarkeit auch nur des Buchstaben im geringsten Abbruch zu thun drohte, als Ketzerei verurtheilt, mochte auch die Dogmatik, indem sie an dem „auctor primarius" festhielt, in dem freien Forschen nach den „auctores secundarii" der biblischen Bücher keinen Nachtheil für den Glauben erblicken[1]).

So konnte es auf die Dauer nicht bleiben. Unter den Protestanten begann die Kritik, welche, dem Principe nach anerkannt, von der Reformation allein auf die Traditionen der Kirche und die geschichtlichen Zumuthungen des römischen Stuhls, mindestens in den Hauptsachen, in Anwendung gebracht war, ihr Recht auch in Beziehung auf die „Schriften" geltend zu machen. Die Schule von Saumur in Frankreich eröffnete eine freie Untersuchung der hebräischen Punkte und Vocale. Grotius und die Remonstranten fingen an, die Unfehlbarkeit des Buchstaben anzutasten und an die Stelle des allegorischen Sinnes der Schrift, welchen der heilige Geist den Gläubigen finden lehre, die gewöhnliche menschliche, das ist grammatische Erklärung zu stellen. Die patristische Ueberlieferung vom ursprünglich hebräischen Matthäus, von den alten Protestanten als nachtheilig für die Unfehlbarkeit des kanonischen griechischen Matthäus abgewiesen, wurde aufs neue von Richard Simon, Michaelis und Andern vertheidigt, und von Grotius sogar die Frage aufgeworfen, ob das letzte Capitel des Evangeliums nach Johannes von der Hand des Apostels sei. Zwar erhoben sich orthodoxe Protestanten hiergegen und erklärten, gestützt auf das Ansehen eines Voetius und Buxtorf, die hebräischen Punkte und Vocale für unfehlbar; zwar ließ man die allegorische Bibelauslegung, nach dem Vorgange des Coccejus, kräftiger als je wieder aufleben: dies Alles konnte nicht verhindern, daß das protestantische Princip „Verwerfung des göttlichen Ansehens der Ueberlieferung" nach und nach stets mehr zu seinem Rechte zu kommen suchte. Oder rührten denn nicht die Handschriften von fehlbaren Mönchen her, und war die hebräische Vocalisation nicht durch die Masora, das ist durch die Tradition, festgestellt? War der Kanon nicht kirchlichen

[1]) Siehe des Verfassers Leer der Herv. Kerk, 4. Ausgabe I, 243.

Ursprungs und mußte er nicht in dieser Eigenschaft für Protestanten, die sich an die kirchliche Ueberlieferung nicht gebunden achteten, ebensowohl als jede andere Behauptung der alten Mutterkirche ein Gegenstand freier Untersuchung werden? War einmal erlaubt, ja Pflicht, die kirchliche Ueberlieferung zu untersuchen, dann mochte und mußte man immerhin eine freie Untersuchung des Charakters und Ursprungs der biblischen Bücher anstellen; und konnte man, indem man es that, Unfehlbarkeit und Kanonicität Schriften zuerkennen, welche sich selber nicht für unfehlbar ausgaben?

So fragten Semler, Lessing und Andre. Selbst die conservative Partei begriff, daß man, bevor man sich auf das göttliche Ansehen Jesu und der Apostel verlassen dürfe, erst auf kritisch historischem Wege sich von der Echtheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte überzeugen müsse. So wurde die Thür der Untersuchung aufgethan und die Furcht eines Voetius, Trigland, Buxtorf gerechtfertigt, daß wenn einmal die kritische Wissenschaft unter der Versicherung, daß sie kein anderes Ziel habe als das göttliche Ansehen der Schrift zu stützen, eingelassen worden, sie sich sofort des Terrains bemächtigen und die Grundlagen des Kirchenglaubens umstürzen werde. Man ging nun an das Untersuchen und öffnete die Augen für den wechselseitigen Widerspruch der evangelischen Berichte. Die conservative Partei, nicht mehr durch das kirchliche Ansehen gestützt, sah sich genöthigt, den Feind mit denselben Waffen, deren er sich bediente, das ist mit wissenschaftlichen Gründen zu bestreiten. Gegen die Behauptung wechselseitigen Widerstreits der Berichte wurde jetzt, ungeachtet Luthers Erklärung, daß solche Widersprüche dem Glauben keinen Abbruch thäten, eine neue Methode ausgedacht. Die Harmonistik trat mit der Ankündigung, das scheinbar Widerstreitende auszugleichen, auf. Man machte aus zwei verschiedenen Aufzeichnungen derselben Erzählung zwei Begebenheiten. Jesus hatte zweimal einen Zöllner berufen, einmal den Levi und ein andermal den Matthäus, zweimal ein Töchterlein auferweckt, eins eines ungenannten Obersten, und eins des Synagogen-Obersten Jairus, zwei Abendmahlzeiten vor seinem Tode gehalten, die eine am 13. und noch eine am 14. Nisan; und daß Judas gestürzt und auseinander geborsten war (Ap.-Gesch. 1, 18), war dem Umstande zuzuschreiben, daß der Strick nachgegeben, an welchem er sich, nach Matthäus, erhängt hatte. Erschienen alsbald die ersten Proben der harmonistischen Kunst ungenügend, so sann man sogleich auf andere Mittel. Selbst die Grammatik wurde zu Hülfe gerufen. Daß Jairus' Töchterlein, nach Matthäus, gestorben war (ἄρτι ἐτελεύτησεν), bedeutete, schrieb Kuinoel, daß sie im Sterben lag, weil Marcus dies aussagte, und führte zum Beweise an, daß der Aorist für das Präsens stehe. Daß Judas einen Acker gekauft hatte (ἐκτήσατο

χωρίον) für den empfangenen Lohn (Ap.-Gesch. 1, 18), bedeutete, „daß er veranlaßt hatte, daß die Hohenpriester ihn gekauft hatten", nach der Regel: „quod quis per alium facit, ipse fecisse censendus est"; und das Passa, welches die Juden, nach Joh. 18, 28, am Abend vor dem Tage, an welchem Jesus vor Pilatus stand, noch essen mußten, wurde für eine andere Festmahlzeit erklärt, weil Jesus, nach Matthäus, schon am Abende vorher das Passalamm gegessen hatte.

Alle diese Mittel wurden bald als eben so viele Kunstgriffe von der Wissenschaft bei Seite gestellt und der Grund zu einer neuen Untersuchung gelegt. Insbesondere erweckte der Umstand Aufmerksamkeit, daß die drei ersten Evangelien, bei häufig wörtlicher Uebereinstimmung, in eben so vielen und erheblichen Beziehungen nicht nur in Worten, sondern auch in Sachen von einander sich unterscheiden. Konnten die Verschiedenheiten durch die Harmonistik nicht ausgeglichen werden, so lag es auf der Hand an eine gemeinschaftliche Quelle zu denken, welche alle drei gebraucht hatten und bei welcher jeder auf seine Weise Aenderungen, Zusätze und Auslassungen sich erlaubt hatte. Willkommen war hier die patristische Ueberlieferung von einem ursprünglich hebräischen Matthäus und von dem Hebräer-Evangelium, durch welche Eichhorn[1]) und Andre nach ihm auf den Gedanken kamen, daß unsere griechischen Evangelien Erzählungen oder freie Bearbeitungen eines ursprünglich hebräisch geschriebenen Textes seien. Das Ungenügende dieser Hypothese in ihrer ersten Anwendung rief neue Versuche gleicher Art hervor[2]), welche jedoch durch ihren immer complicirteren Charakter und das Unnatürliche der Vorstellung, als hätten die Evangelisten nach Art moderner Compilatoren aus einer Reihe hebräisch und griechisch geschriebener Quellen und Nebenquellen ihre Berichte zusammengestellt, sich selber zu nichte machten. Dazu kam, daß das kanonische Matthäus-Evangelium, wie schon Calvin bemerkt hatte, durch die Anführung von Citaten nach dem Text der LXX, und zwar an Stellen, wo der hebräische Text der Beweiskraft ermangelte, seine griechische Abkunft deutlich verrieth, und daß die Behauptung von Fehlern, die man in der Uebersetzung des Hebräischen im Text des Matthäus zu bemerken geglaubt hatte (Eichhorn, Berthold[3]), ungegründet gefunden wurde. Ueberdies, wenn auch aus der Annahme eines gemeinschaftlichen hebräischen oder aramäischen Textes die Abweichung in Kleinigkeiten, die Verschiedenheit im Gebrauch von Artikeln, Partikeln, Zeitformen der Verben u. s. w. erklärt werden konnte,

1) Allg. Biblioth. 1794, V, 759 f.

2) Marsh in den Anmerk. u. Zusätzen zu J. D. Michaelis Einl., übers. v. Rosenmüller, Gött. 1795, 1803 und Eichhorn selbst Einl. ins N. T. 1804. Th. 1.

3) Einl. III, 1203.

von woher denn auf der andern Seite bei von einander unabhängigen Erzählern so viel wörtliche Uebereinstimmung?

Diese Bedenken riefen die Hypothese von Gieseler[1]) ins Leben, daß eine allmählich stereotypirte mündliche Ueberlieferung der spätern schriftlichen Aufzeichnung vorangegangen sei. Hatte diese Hypothese ihren relativen Werth, in so fern die mündliche Ueberlieferung, auch auf Grund äußerer Zeugnisse (Luc. 1, 1—4), der ersten schriftlichen Redaction voraufging, sie war doch unzureichend, um ohne zwischeneinliegende schriftliche Urkunden als gemeinschaftliche Quelle unserer drei kanonischen Evangelien dienen zu können. Oder konnten z. B. Parentheſen wie ἦσαν γὰρ πολλοί Marc. 2, 15, ὅτι ἔλεγον — ἔχει 3, 30, ὅτι πολλοί ἐσμεν 5, 9, ἔλεγεν γὰρ — ἄνθρ. 5, 8, πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδον 6, 50, τότε συνῆκαν κτἑ Matth. 16, 12; 17, 13 (vergl. Marc. 3, 30; 5, 42; 6, 14; 9, 6), wovon einige, wie ἦσαν γὰρ βεβαρημένοι, Matth. 26, 43 und Marc. 14, 40, ἤδει γὰρ — παρέδ. αὐτόν Matth. 27, 18: Marc. 15, 10 (vergl. auch Matth. 26, 48 und Marc. 14, 44), selbst bei zwei Evangelisten vorkommen, als Stereotypen in der mündlichen Ueberlieferung angesehen werden? War es wahrscheinlich, daß die Stellung der blutflüssigen Frau bei allen dreien zwischen dem ersten und zweiten Theil der Erzählung von Jairus, oder der Salbung zu Bethanien nach Matthäus 26 und Marcus 14 in demselben Zusammenhang, die feststehende Form mündlicher Erzählung gewesen?

Mußte so auch diese Hypothese, unbeschadet ihres relativen Werthes, aufgegeben werden, kein besseres Geschick erwartete die Diegesen-Hypothese Schleiermachers[2]), als hätten die Evangelisten, jeder auf seine Weise, ursprünglich selbstständige Erzählungen an einander geknüpft, wogegen die beinahe durchgängig gleiche Reihenfolge der Erzählungen bei allen dreien streitet.

Nach allen diesen Versuchen kehrte man zu der früheren Annahme zurück, daß der eine Evangelist den andern benutzt habe. Die conservative Kritik ging hierbei, wie Hug in seiner Einleitung[3]), von der alten Reihenfolge aus, welche durch die Tradition Bürgerrecht erlangt hatte. Zuerst hatte Matthäus griechisch geschrieben; Marcus hatte als Epitomator den Matthäus verkürzt und Lucas sich der Schriften seiner beiden Vorgänger bedient. Daß Marcus, welcher keine Geburtsgeschichte, noch auch große Reihen von Reden hat, kürzer ist als Matthäus, war wahr, aber in den Erzählungen hat gerade das Umgekehrte Statt und es würde viel eher Matthäus der Epitomator des Marcus heißen können. Seitdem wurde jedem der

---

[1]) Ueber die Entstehung der schriftl. Evv. 1818.
[2]) Ueber d. Schr. d. Lucas, 1817. [3]) II. 1820. §. 25.

Evangeliſten nach der Reihe, bis zu Lucas hin, die Ehre der Priorität zuerkannt. Am übelſten erging es dabei Marcus, da, wie Griesbach[1]) ſchon zu zeigen geſucht hatte, der Text des Marcus nichts Anderes war als eine Compilation aus Matthäus und Lucas, eine Behauptung, welche durch Saunier[2]), Fritzſche[3]), de Wette[4]) und Andere geſtützt wurde.

Dieſe Kritik fand und findet noch ihre Hauptſtütze darin, daß man bei Marcus einen gemiſchten Text wahrzunehmen meint. Die Beiſpiele, welche zum Beweiſe dafür beigebracht werden, ſchienen ſprechend, waren aber aus der Nähe beſehen nicht entſcheidend. Man verwies auf Matth. 8, 16 und Luc. 4, 40. Matthäus ſchrieb *ὀψίας γενομένης*; Lucas *δύνοντος τοῦ ἡλίου*. Marcus hatte beide Ausdrücke 1, 32: *ὀψίας γενομένης ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος*. Hier, ſagte man, habe Marcus einen gemiſchten Text. Denn ein ſeltſamer Zufall würde es ſein, meinte man, daß von dem zwiefachen Ausdruck bei Marcus Matthäus gerade den einen Theil, Lucas den andern herübergenommen haben ſollte. Dabei bedachte man jedoch nicht, daß Matthäus und Lucas von dem tautologiſchen Ausdruck bei Marcus gerade den Theil wegließen, welcher ihrem Sprachgebrauch fremd war. Lucas hat nirgends *ὀψίας γεν.*, Matthäus nirgends *δύνειν*. Dazu kam, daß bei ähnlichen tautologiſchen Ausdrücken auch die Erſcheinung hervortrat, daß, wo Matthäus den Pleonasmus des Marcus 2, 20: „Dann werden ſie faſten an dem Tage" vermeidet, Lucas ihn beibehält 5, 35, oder auch, daß beide von einem tautologiſchen Ausdruck daſſelbe Glied weglaſſen, wie in *ὅτε χρείαν ἔσχε καὶ ἐπείνασεν*, Marc. 2, 25, wo das erſte *ὅτε χρ. ἔσχε* weder Matth. 12, 3 noch Luc. 6, 3 gefunden wird. Solche pleonaſtiſchen Ausdrücke gehörten zum Stil des Marcus, welchen Matthäus und Lucas, obſchon nicht überall, jeder auf ſeine Weiſe verbeſſert hatten. Selbſt die entgegengeſetzte Erſcheinung trat hervor, daß Lucas ſeinen Text unter dem Einfluß der Texte des Marcus und Matthäus redigirt hatte, wie z. B. in der Verſuchungsgeſchichte, wo Lucas 4, 1. 2 den Bericht des Marcus 1, 13 herübernimmt, daß Jeſus vierzig Tage lang in der Wüſte verſucht ward, und zugleich nach Matth. 4, 2. 3 erzählt, daß die Verſuchungen erſt nach den vierzig Tagen den Anfang nahmen; oder wo derſelbe Lucas 8, 25 ſeinen Text *φοβηθέντες ἐθαύμασαν* unter dem Einfluß von Marc. 4, 41, wo allein *ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν*, und

---

[1]) Comment. qua Marci Evang. totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur. Jen. 1789, 1790.

[2]) Ueb. d. Quellen des Evang. Marc. Berl. 1825.

[3]) Comm. ad ev. Marc. Lips. 1830. Prol. p. XXXVI seqq.

[4]) Lehrb. der hiſt. krit. Einleit. in die kanon. Bücher des N. T. Berl. 5. Ausg. 1848. p. 135, 168 f.

von Matth. 8, 27, wo allein ἐθαύμασαν steht, redigirt. Die Hypothese von Griesbach mußte überdies fallen, sobald es einleuchtete, daß nicht allein Lucas, was unverkennbar ist, sondern auch Matthäus an den meisten Stellen einen jüngeren Text als Marcus hat, daß Lucas seinem eigenen Sprachgebrauche gemäß, welcher auch aus der Apostelgeschichte bekannt ist, die Worte wählt, mit welchen er z. B. 8, 22—26 die Fahrt Jesu über das Meer, abweichend von den Texten des Matthäus und Marcus beschreibt, Matth. 8, 23—27; Marc. 4, 35—41[1]), oder wo er 21, 20—24, post eventum, der Zerstörung Jerusalems durch die Römer anpaßt, was bei Marc. 13, 2. 14. 17 allein auf die Weltkatastrophe Bezug hat, welche am Ende des gegenwärtigen Zeitlaufs Statt haben soll.

Die Hypothese von Griesbach wurde deshalb mit Recht verlassen. Wohl suchten Schwegler[2]), Baur[3]), Köstlin[4]), letzterer jedoch unter Vorbehalt eines Proto-Marcus nach Papias, sie sich zu nutze zu machen, um ihre Meinung zu empfehlen, daß Marcus, als neutraler Evangelist, aus Matthäus das für die Pauliniſche Partei anstößige juden-christliche, aus Lucas das für die Christen aus den Juden anstößige Pauliniſche Element weggelassen habe, wurden aber, obgleich Strauß ihnen Beifall schenkte, in diesem Punkt von Hilgenfeld[5]) und unter uns von Lambrechts[6]) durch die Nachweisung widerlegt, daß mindestens Lucas nach Marcus geschrieben habe. Der neutrale Charakter des Marcus konnte immer die Folge seiner größeren Ursprünglichkeit sein. Denn je näher ein Schriftsteller den Ereignissen selber stand, desto mehr war zu erwarten, daß später aufgekommene juden-christliche und Pauliniſche Tendenzen einer solchen Arbeit fremd sein müßten. Marcus lieferte, so angesehen, statt eines farblosen Evangeliums ein Christenthum, welches, eben wie Jesus selber, über Glaubenszwiespalt erhaben, noch außerhalb der späteren Parteien stand.

---

[1]) Man achte auf λίμνη für θάλασσα (vergl. Luc. 5, 1. 2; 8, 33), auf ἀναγέσθαι (vergl. Apostelgesch. 13, 13; 16, 11; 18, 21; 20, 3 u. s. w.), πλεῖν (vergl. Apostelgeschichte 21, 3; 27, 2. 6. 24); ἀφυπνοῦν hap. leg. für καθεύδειν; συμπληροῦσθαι für γεμίζεσθαι (vergl. jedoch in andrer Bedeutung 9, 51 und Apostelgesch. 2, 1); κινδυνεύειν (vergl. Apostelgesch. 19, 27. 40); ἐπιστάτης für διδάσκαλος (vergl. 5, 5; 8, 45; 9, 33. 49; 17, 13); κλύδων (hap. leg.); παύεσθαι (vergl. 5, 4; 11, 1; Apostelgesch. 5, 42; 6, 13 u. s. w.) καταπλέειν (hap. leg.); ἀντιπέρα (hap. leg.) für πέραν.

[2]) Theol. Jahrb. 1843, p. 203 f. Nachapost. Zeitalt. I, p. 457 f.

[3]) Krit. Unters. üb. die kan. Evang. Tüb. 1847, p. 555—567.

[4]) Der Ursprung und die Kompos. der synopt. Ev. Stuttg. 1843, S. 310 f.

[5]) Das Marcus-Evang. Leipz. 1850. Krit. Unters. üb. d. Ev. Justin's Halle, 1850, Theol. Jahrb. 1852. S. 285 f. Die Evang. nach ihrer Entsteh. u. s. w. 1854.

[6]) Spec. exeg. theol., quo e sermonis narrationisque diversitate Marcum inter et Lucam, hunc illius textu usum esse colligitur. Lugd. B. 1863.

Kam die Priorität dem Marcus zu, so entsprach also das kritische Resultat am meisten dem natürlichen Entwicklungsgange der Sache, nach welchem die echt menschliche, über Parteiwesen erhabene Religion Jesu auf der einen Seite in das Kleid der jüdischen Synagoge gesteckt wurde, auf der andern, nach dem Vorgange des Paulus, stärker als es Jesus gethan, der jüdischen Tradition sich entfremdete, um mit derselben im vierten Evangelium gänzlich zu brechen.

Kein Wunder also, daß gegenüber der Ansicht Baurs und seiner Schule und ebenso gegen die Meinung Hilgenfelds, daß die Evangelisten in der gewohnten Reihenfolge, Matthäus, Marcus und Lucas, geschrieben hätten, die Ansicht Raum gewann, daß unter den synoptischen Evangelien die Priorität dem Marcus zukomme. Vorangegangen waren Herder[1]) und Storr[2]). Hatte Schleiermacher[3]) in dem Zeugniß des Presbyters bei Papias (Eus. III, 39) die Nachricht von einer ursprünglichen Schrift des Marcus gelesen, welcher jedoch der kanonische Marcus nicht entsprach, und die λόγια, welche derselbe Papias dem Matthäus zuschreibt, für eine ursprünglich selbstständige Spruchsammlung erklärt[4]), so baute Credner[5]) auf dieser Grundlage weiter und vermuthete im Matthäus-Evangelium eine Compilation zweier ältesten Schriften von Matthäus und Marcus, von welcher Papias rede, jedoch ohne von dieser Ansicht näher Rechenschaft zu geben. Eben so traten Lachmann[6]) und Weiße[7]) mit der Vertheidigung der größeren Ursprünglichkeit des zweiten Evangeliums auf, letztgenannter sogar mit der Behauptung, daß das kanonische Marcus-Evangelium dem Bericht des Papias entspreche. Auch Wilke vertheidigte gleichzeitig die Ursprünglichkeit des zweiten Evangeliums, mindestens in einer früheren Redaction, als Quelle der beiden andern, aber ohne damit zugleich die Authentie desselben als einer Schrift des Marcus anzuerkennen[8]); eine Arbeit, die sich Bruno Bauer in seiner Kritik der evangelischen Geschichte zu nutze machte. Hitzig dagegen trat für die Ursprünglichkeit und die Authentie des Marcus-Evangeliums ein, für dessen Verfasser er den Johannes Marcus hielt, denselben, welcher ihm zufolge das Buch „der Offenbarung" geschrieben hatte, und erklärte diese Marcusschrift für die

---

[1]) W. W. XLIV, S. 19.

[2]) De fontibus evv. Matth. et Luc. Tüb. 1794. Ueb. d. Zweck der ev. Gesch. u. s. w. S. 274 f. Tüb. 1810.

[3]) Stud. u. Krit. 1832. S. 758 f. [4]) Am a. O. S. 735 f.

[5]) Einl. I, 203 f. Halle 1836.

[6]) De ordine narrat., in evv. synopt. 1835.

[7]) Ev. Gesch. I. Leipz. 1838, und später in verbesserter Gestalt, die Evangelien frage 1856. [8]) Der Urevang. Dresd. 1838.

Quelle, deren Matthäus und Lucas sich bedient hatten[1]). Von da an wurde die Marcus-Hypothese das Bollwerk der historischen Kritik gegen die Tübinger Schule. Ewald ging in seinem Streit gegen die Tendenzkritik dieser Schule von der Priorität des Marcus aus. Von unsern kanonischen Evangelien war Marcus das älteste und eine der Quellen des Matthäus und Lucas, dem Marcus-Evangelium aber lagen zwei ältere Schriften, die hebräische Spruchsammlung des Matthäus und eine andere, mehr geschichtliche Erzählung zu Grunde, aus welcher von dem kanonischen Marcus ganze Stücke, wie die Bergpredigt, der Hauptmann von Kapernaum u. s. w. weggelassen waren[2]). So entstand bei Ewald, Reuß[3]), Réville[4]), Weizsäcker[5]), Holtzmann[6]) und Anderen die Hypothese, daß dem kanonischen Marcus eine ältere Ausgabe oder ein sogenannter Proto-Marcus zu Grunde gelegen habe, welcher mit dem Marcus bei Papias ganz oder theilweise identisch, oder von demselben, nach Weizsäcker, verschieden war.

Ausgefallen sind aus dieser Grundschrift im kanonischen Marcus nach Ewald die bereits angegebenen Stücke, nach Réville außer dem römischen Hauptmann auch die Gesandtschaft des Johannes Matth. 11, 2 ff. und vielleicht die Erzählung von den unschlüssigen Jüngern Matth. 8, 19—22; nach Holtzmann die Bußrede des Johannes Matth. 3, 7—11 und 12b, die Versuchung in der Wüste Matth. 4, 2—10, die Bergpredigt, der Hauptmann und die heimathlose Perikope von dem ehebrecherischen Weibe Joh. 7, 53—8, 11. Dagegen wurden, nach Reuß, Marc. 1, 1—20; 6, 45—8 26 (die Perikopen, welche Lucas nicht hat) und später auch die Leidensgeschichte 14, 1—16, 8 erst hinzugefügt.

Der allzu subjective Charakter dieser kritischen Operationen mißfiel nicht nur den Tübinger Vertretern der Griesbachschen Hypothese und Hilgenfeld, welche dabei blieben auf Grund eben der Stellen, bei welchen die Freunde der Marcushypothese die Priorität des Marcus preisgaben und die Hand eines Deutero-Marcus anzutreffen meinten, für den früheren Ursprung des Matthäus in die Bresche zu treten, sondern fand auch im Lager selbst der Vertheidiger der Priorität des Marcus Widerspruch.

---

[1]) Ueb. Joh. Marcus und seine Schriften Zür. 1843.

[2]) Jahrb. I, 113 f. II, 180 f. Die drei ersten Evv. übers. u. erkl. 1850.

[3]) Gesch. der h. Schriften N. T. 1842, 53. 60. 64. Études comparatives sur les trois premiers évangiles etc. Revue von Colani, 1855—1858.

[4]) Études critiques sur L'évangile selon St. Matthieu. Leide, 1862.

[5]) Untersuchungen über die evang. Gesch., ihre Quellen u. d. Gang ihrer Entw. Gotha 1864.

[6]) Die synopt. Evangg. u. s. w. Leipz. 1863.

Männer der verschiedensten theologischen Richtungen, wie Uhlhorn[1]), Weiß[2]), Meyer[3]) (welche letzteren jedoch den Marcus von den λόγια des Matthäus Gebrauch machen lassen), Volkmar[4]), fuhren fort, wie Ritschl vor ihnen[5]), gegen die Hypothese eines Proto-Marcus die Priorität des kanonischen Marcus zu vertheidigen.

Von dieser Ansicht unterscheidet sich A. Klostermann, der in seiner unlängst veröffentlichten Kritik über Marcus[6]) zu diesem Ergebniß gelangt, daß das Marcusevangelium, nach einem bestimmten Plan selbstständig gearbeitet, den Merkmalen der Marcusschrift nach dem Presbyter bei Papias entspricht; so jedoch, daß Marcus, außer den mündlichen Mittheilungen des Petrus, auch das Evangelium des Matthäus gebraucht, und was ihm mit der Wahrheit übereinzustimmen schien, daraus soll herübergenommen, aber bei Seite gestellt haben, was mit der ursprünglichen Evangelientradition im Widerstreit war. Gegen diese Ansicht erhebt sich 1. die Unwahrscheinlichkeit, daß das Matthäusevangelium, so wie es vorliegt, schon vor Marcus entstanden sein, und also in die Apostelzeit hinein reichen sollte; 2. daß einzelne Besonderheiten, wie Marc. 11, 17 und 13, 32 vielmehr an einen textbeschädigenden Glossator denken lassen, als an die verbessernde Hand des Freundes des Petrus; 3. daß die behauptete Selbstständigkeit des Marcus verloren geht, wenn er dem Matthäus, den er vor sich hat, beinahe überall und buchstäblich auf dem Fuße folgt, so daß von dem Petrinischen Element fast nichts als Kleinigkeiten übrig bleiben.

In unserm Lande trat unlängst gegen die Marcus-Hypothese H. U. Meyboom auf, welcher aufs neue die Abhängigkeit des Marcus von Matthäus und Lucas vertheidigte. Außer auf den gemischten Text beruft er sich auf den Umstand, daß bei Marcus gerade solche Perikopen nicht gefunden werden, die entweder allein bei Matthäus, oder allein bei Lucas vorkommen, und daß, bis auf wenige Einzelheiten, der ganze Marcus im Matthäus und Lucas enthalten ist. Hätten Matthäus und Lucas, unabhängig von einander, aus Marcus geschöpft, so wäre es, meint er, ein allzu großer Zufall, daß von zwei von einander unabhängigen Verfassern der eine aus der gemeinschaftlichen Quelle gerade das herübergenommen haben sollte, was der andere wegließ. Dieser Zufall ist jedoch erst dann

---

[1]) Zeitschr. f. hist. Theol. herausg. v. Niedner, 1866. I. 6.

[2]) Zur Entstehungsgesch. der drei synopt. Evang. Stud. u Krit. 1861.

[3]) Krit. exeg. Handb. üb. d. Ev. des Matth. 1858. Einl.

[4]) Die Religion Jesu. Leipz. 1857.

[5]) Theol. Jahrb. 1841, p. 480 ff. Die Entsteh. der alt-kathol. Kirche, 2. Aufl. 1857, p. 28.

[6]) Das Marcus-Evang. Gött. 1867.

vorhanden, wenn man mit Meyboom Lucas und Matthäus für von einander unabhängige Verfasser hält. Dem steht, als Ergebniß einer sorgfältigen Textvergleichung, entgegen, daß Lucas beim Redigiren seines historischen Stoffs sehr gewiß den Marcus, wahrscheinlich aber auch den Matthäus vor sich hatte, sei es auch letzteren in einer Gestalt, wobei die beiden ersten Capitel und verwandte Stücke noch fehlten. Hieraus erklärt sich denn auf der Stelle, daß, wo Matthäus Perikopen, wie z. B. Marc. 1, 21—28; 35—39; 12, 41—44, aus später anzugebenden Gründen überschlug, Lucas sie aus Marcus herübernehmen, und daß umgekehrt Lucas Gründe haben konnte, ganze Stücke aus Matthäus und Marcus wegzulassen. Warum Lucas dies that, ist meist deutlich nachweisbar. So überging er Matth. 4, 18—22, Marc. 1, 16—20 wegen Luc. 5, 1—11; Matth. 13, 44—58, Marc. 6, 1—6 wegen Luc. 4, 16—30; Matth. 14, 6—12, Marc. 6, 21—29 wegen Luc. 3, 19. 20; Matth. 26, 6—13, Marc. 14, 3—9 wegen Luc. 7, 36—50; Matth. 21, 18—22, Marc. 11, 12—14; 20—26 wegen Luc. 13, 6—9; Matth. 22, 34—40, Marc. 12, 28—34 wegen Luc. 10, 25—28. Insbesondere sind von Lambrechts die Gründe nachgewiesen, weshalb zwischen Luc. 9, 17 und 18 die Perikopen Marc. 6, 45—8, 26 wegfielen. Endlich stehen der Behauptung, daß Lucas und Matthäus nie dasselbe aus Marcus überschlagen, die Perikopen entgegen, welche, dem Marcus allein eigen, weder bei Matthäus, noch bei Lucas angetroffen werden, wie z. B. Marc. 7, 31—37; 8, 22—26. Im Verfolg findet auch Meyboom sich gedrungen einzuräumen, daß eine Anzahl Stellen im Matthäus eine spätere Redaction als der Marcustext verrathen, und meint darin Spuren einer früheren Ausgabe des Matthäusevangeliums oder eines Proto-Matthäus zu sehen. Dieses Eingeständniß macht die Ausgleichung der Streitfrage leicht. Meyboom erkennt damit an, eben wie die Vertreter der Priorität des Marcus nach seiner älteren Redaction, daß unsern beiden ersten kanonischen Evangelien eine ältere Grundschrift voraufgegangen ist.[1]) Ob man nun diese Grundschrift Proto-Marcus oder Proto-Matthäus nennt, trägt, da doch die Verfasser der Evangelien sich nicht nennen, für die Behandlung der kritischen Frage wenig aus. Ist einmal klar, daß Matthäus und Marcus unabhängig von einander, unter anderen Quellen, eine gemeinschaftliche Grundschrift gebrauchten, so ist das zu lösende Problem, diese Grundschrift durch Vergleichung der Texte aufzufinden. Diese Arbeit ist rein philosophisch kritisch und wird so wenig durch dogmatisches Interesse

---

[1]) Geschied. en critiek der Marcushypothese. Amst. 1866. Unter die Bestreiter der Hypothese reihte sich unlängst auch Th. Keim, Gesch. Jesu von Nazara. Zürich 1867, I, S. 83—103.

beherrscht, daß, bei gemeinschaftlicher Anerkennung der Priorität des Marcus, Schenkel das Marcusevangelium für die älteste Quelle der evangelischen Geschichte hält, Volkmar dagegen im Marcusevangelium ein christliches Epos sieht, in welchem Paulinische Ideen in ein geschichtliches Gewand dichterisch gekleidet werden. Welchen Vortheil Dogmatik oder Geschichte von der Kritik ziehen werden, ist eine spätere Sorge. Nachdem Viele unternommen haben, dem Problem der Gleichheit und Verschiedenheit unserer synoptischen Evangelien unter die Augen zu sehen, so hat es, um mit Lucas zu reden, auch uns gut geschienen, indem wir von den Ergebnissen unserer Vorgänger Kenntniß nehmen, jedoch ohne dazwischen gefügte Polemik, den Ertrag eigener Untersuchung mitzutheilen. Meine Arbeit wird aus drei Abtheilungen bestehen. Die erste soll der Untersuchung der Zusammensetzung des Matthäusevangeliums gewidmet sein; die zweite einer näheren Vergleichung des Matthäus- und Marcusevangeliums in Einzelheiten; in der dritten Abtheilung soll die Frage nach dem Ursprunge und historischen Werthe beider Schriften erwogen werden.

Erſter Theil.

Unterſuchung der Zuſammenſetzung des Evangeliums nach Matthäus, für ſich betrachtet und mit Berückſichtigung des Marcus.

I.
Anordnung der Erzählungen.

Daß Matth. 1 und 2 nicht mit 3, 1 zuſammenhängen, erhellt durch Vergleichung letzterer Stelle mit 2, 23. Die Zeitangabe in jenen Tagen bezieht ſich dem Zuſammenhange nach auf die Zeit, wo Joſeph, nach dem Tode Herodes des Großen, mit dem Jeſuskinde aus Egypten zurückkehrte und ſich in Nazareth niederließ, um da zu wohnen 2, 22. 23. Dieſe chronologiſche Ungereimtheit, welche übel einem urſprünglichen Verfaſſer auf Rechnung geſetzt werden würde, berechtigt zu der Annahme, daß einer mit der öffentlichen Wirkſamkeit des Johannes beginnenden Schrift erſt ſpäter eine Erzählung der Geburt und Kindheit Jeſu angefügt und durch eine Uebergangsformel verbunden wurde, mit welcher der compilirende Redactor des erſten Evangeliums auch anderwärts, wie uns deutlich werden wird, nicht zu einander gehörige und anderwärts ſelbſtſtändige Perikopen verknüpft.

Daß die älteſte evangeliſche Tradition nicht mit der Geburt Jeſu anfing, ſondern, wie das Marcusevangelium, mit der Predigt des Johannes, geht aus Ap.-Geſch. 1, 22; 10, 37 hervor, und macht es wahrſcheinlich, daß auch der frühſte Evangelienbericht ohne Geburtsgeſchichte ans Licht trat. Auch lehren alte kirchliche Zeugniſſe, daß die Ebioniten oder die älteſten Chriſten in Paläſtina ſich eines Evangeliums bedienten, welches noch keine Geburtsgeſchichte enthielt.[1])

[1]) Epiphan. Haer. XXX. §. 13. 14.

Lehrt eine vergleichende Untersuchung der Erzählungen und Texte des dritten oder Lucasevangeliums mit denen des ersten, daß die Redaction des Lucas von späterem Datum ist als die ihm bekannten parallelen Erzählungen und Texte des Matthäus, wie mit genügender Einstimmigkeit angenommen wird und später ausdrücklich nachgewiesen werden soll, so kann der dritte Evangelist, bei welchem eine Geburtsgeschichte Jesu vorkommt, die mit der Erzählung bei Matthäus in geradem Widerspruche ist, in seinem Matthäus noch nicht die zwei ersten Capitel des kanonischen Matthäus gefunden haben. Noch zur Zeit als das dritte Evangelium geschrieben wurde fing also die evangelische Geschichte nach Matthäus noch nicht mit der Erzählung der Geburt Jesu an, sondern mit dem Auftreten des Johannes, welchem der dritte Evangelist eine Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu vorausgehen ließ, eben wie der Redactor des kanonischen Matthäusevangeliums dies später that, nach einer anderen mehr jüdisch-christlichen Ueberlieferung.

Der spätere Ursprung der zwei ersten Capitel des kanonischen Matthäus ergiebt sich ferner daraus, daß sie einzelnes Besondere enthalten, welches mit anderen Erzählungen in diesem Evangelium nicht übereinstimmt und daher ursprünglich nicht zu derselben Schrift gehörte.

1. Hierzu gehört das Geschlechtsregister Jesu 1, 1—18, welches offenbar die Tendenz hat, durch die Nachweisung der Abstammung Jesu von David und zwar durch die königliche Linie seine Messianität für jüdische Leser ins Licht zu setzen. Mit dieser Tradition stimmt nicht, daß Jesus, Matth. 12, 46—50, Abstammung nach dem Fleisch für unwesentlich im Gottesreiche erklärt und nur einer geistigen Verwandtschaft Werth beilegt.

Daß selbst Lucas Matth. 1, 1—18 noch nicht kannte, ist wahrscheinlich, da er ein Geschlechtsregister von Joseph aufnahm, welches das von Matthäus ausschließt, Luc. 3, 23—38, und über die Reihe der Könige zu David und von da zu Abraham aufsteigend, im Unterschiede von Matthäus eine universalistisch-pauliniſche Tendenz befolgt.

2. Die Geburt Jesu zu Bethlehem Matth. 2, 1 ff. stimmt nicht zu der anderwärts bei Matthäus vorkommenden Vorstellung, daß Jesus aus Nazareth stammte 21, 11, und mit dem eigenen Zeugniß Jesu, daß Nazareth seine Vaterstadt (πατρίς) war, 13, 54. 57. Auch Lucas läßt Jesum in Bethlehem geboren werden, aber unter Umständen, welche den Bericht des Matthäus ausschließen. Denn nach Matthäus wurde Jesus in Bethlehem geboren, weil seine Eltern dort wohnten und erst später, veranlaßt durch den Kindermord des Herodes, sich nach Nazareth begaben, um da zu wohnen (κατῴκησεν εἰς N.) 2, 23. Nach Lucas wurde Jesus dort geboren, weil seine Eltern, obschon in Nazareth wohnhaft, sich

wegen des ausgeschriebenen Census zeitweise nach Bethlehem begaben, von wo sie später nach Nazareth zurückkehrten (ὑπέστρεψαν Luc. 2, 39), nicht um da erst Wohnung zu nehmen, sich niederließen. Aus diesem Widerspruche folgt wieder, daß selbst dem später schreibenden Lucas dieser Theil des kanonischen Matthäusevangeliums nicht bekannt war.

3. Ebenso wenig wird anderwärts im Matthäusevangelium auf eine vaterlose Geburt Jesu durch den heiligen Geist aus der Jungfrau Maria, Matth. 1, 18 ff., angespielt. Im Gegentheil erwähnt der Evangelist anderwärts, 12, 46, der Brüder (nicht Halbbrüder) Jesu und 13, 55. 56 auch seiner Schwestern, und berichtet ohne irgend eine Einwendung oder Berichtigung, daß er „der Sohn des Zimmermanns" genannt wurde.

Auch streitet ebenso mit der Vorstellung, daß Jesus aus dem heiligen Geist erzeugt wäre, die Ueberlieferung Matth. 3, 16, daß der Geist Gottes erst bei seiner Taufe durch Johannes auf ihn vom Himmel herniederkam. Diese ältere Ueberlieferung kann nicht ursprünglich mit der späteren Matth. 1 verbunden gewesen sein. Marcus hat allein die ältere, 1, 10, und Matthäus und Lucas compilirten beide aus verschiedenen Quellen.

4. Endlich beweist das Verhalten der Maria und der Brüder Jesu Marc. 3, 21, daß das zweite Evangelium die Geburtsgeschichte des Matthäus nicht weggelassen hat, sondern ursprünglich ohne Geburtsgeschichte ans Licht trat. Und unerklärlich wäre, wie derselbe Verfasser, welcher von Jesu Geburt und Kindheit so viel Ungewöhnliches, wie Matth. 1 und 2, zu erzählen weiß, die Blutsverwandten Jesu sollte haben in dem Lichte von Marc. 3, 21 vorstellen können, was denn auch der Grund war, daß Matthäus und Lucas diese Einzelheit übergingen. Steht auf Grund hievon fest, daß das Marcusevangelium keine Geburtsgeschichte gehabt hat, wofür auch die apologetische Bemerkung Marc. 1, 1—4, daß das Evangelium von J. C. nach der Schrift mit dem Auftreten des Johannes anfangen mußte, zum Beweise gereichen kann, so müssen, da von Matth. 3, 1 an die meisten Texte des Matthäus und Marcus parallel laufen, die beiden ersten Capitel von Matthäus erst später einem Texte wie dem des Marcus hinzugefügt sein.

5. Der compilatorische Charakter von Matth. 1 und 2 fällt nicht nur durch den Mangel an Zusammenhang zwischen 3, 1 und 2, 22. 23 und den Widerstreit dieser Berichte mit andern Theilen des Matthäusevangeliums ins Auge, sondern ergiebt sich auch weiter aus der Zusammensetzung der beiden ersten Capitel, wenn man sie für sich betrachtet. Die Abstammung Jesu von David und seine Geburt von Joseph 1, 16. 17 sind in directem Widerstreit mit seiner vaterlosen Geburt durch den heiligen Geist aus Maria, 18—25. War Maria, die Mutter Jesu, nicht von Joseph, sondern

aus dem heiligen Geiste schwanger, so war Jesus kein Sohn Davids durch Joseph, wie es das Geschlechtsregister v. 16 voraussetzt, wäre auch Maria, nach einer Fiction der Harmonistik, aus Davids Geschlecht entsprossen. Der Compilator dieser beiden Traditionen hat zwar gesucht den Widerspruch wegzuräumen, indem er Joseph „den Mann der Maria" nennt, „von welcher Jesus geboren wurde" v. 16, hierdurch aber, eben wie Lucas 3, 23 durch das ὡς ἐνομίζετο, das ganze Geschlechtsregister Josephs, zum Beweise der Abstammung Jesu von David, nutzlos gemacht.

Matth. 3, 7—10. Daß auch dieser Abschnitt später eingefügt wurde, geht aus dem Mangel an Zusammenhang mit 3, 11 hervor. So wie v. 7—11 hier gestellt sind, würde aus ὑμᾶς v. 11 (ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω) folgen, daß auch die Pharisäer und Sadducäer sich hätten von Johannes zur Buße taufen lassen. Dies nun ist im Widerstreit sowohl mit der Strafrede selber a. a. O., als mit Matth. 21, 26 (vgl. Luc. 7, 30), und liefert den Beweis, daß ein späterer Redactor diese an sich wahrscheinlich geschichtliche Perikope von anderwärts eingefügt hat, ohne den Widerspruch zu bemerken, in welchen dadurch seine Erzählung verwickelt wird. Ursprünglich stand also diese Perikope nicht mit dem Vorhergehenden in Verbindung, wie sie denn auch bei Marcus nicht gefunden wird, in dessen Schrift ὑμᾶς 1, 8 unmittelbar auf die Schaaren weist, die nach 1, 5 von Johannes getauft wurden. Da Lucas 3, 7—9 diese Perikopen des Matthäus schon in dieser Verbindung kannte, muß die Vereinigung beider Perikopen schon in seinem Matthäus stattgehabt haben.

Matth. 3, 12. In den Worten v. 11: „er wird euch mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen" wird, wie das folgende πυρὶ ἀσβέστῳ, v. 12, ergiebt, unter dem Feuer das hölliſche Feuer verstanden. Es konnte aber nicht gesagt werden, daß der Messias die Menschen mit dem Feuer taufen, d. i. zum Messiasreich einweihen werde. Auch geht so der Gegensatz zwischen der Wassertaufe des Johannes und der Geistestaufe des Messias verloren. So ergiebt sich, daß πυρί eine Glosse ist, welche dazu dient, den vom Redactor von anderwärts entlehnten v. 12 mit dem vorhergehenden Verse zu verbinden. Auch diese Combination war schon dem Lucas bekannt und gehört also mit zu dem früheren Matthäustexte.

Matth. 3, 13. Der Evangelist braucht hier als Uebergangspartikel sein gewohntes τότε und bringt den Gang Jesu zum Jordan in unmittelbare chronologische Verbindung mit der voraufgehenden Rede des Täufers. Das Gesuchte dieses Uebergangs, der Gebrauch des τότε, welcher wie παραγίνεται (vgl. 2, 1) und ἰδού, v. 17, zu den sprachlichen Eigenthümlichkeiten von Cap. 1 und 2 gehört, die natürlichere Darstellung Marc. 1, 9:

in jenen Tagen, oder „zu der Zeit“[1]) d. i. in den Tagen überhaupt, als Johannes predigte, und die Abweichung Luc. 3, 21 lassen hier die Hand des spätesten Herausgebers erkennen.

Matth. 3, 14. 15. Hier wird vorausgesetzt, daß Johannes Jesum als den Messias erkannte. Dies widerstreitet dem Vers 17, wo der Täufer erst durch eine Himmelsstimme mit der Messianität Jesu bekannt gemacht wird. Da der Text des Marcus diesen Zusatz nicht hat, und auch Luc. 3, 21 keine Kenntniß desselben verräth, so gehören diese Verse zu den Hinzufügungen des letzten Herausgebers.

Matth. 4, 3—11. Die Darstellung der Versuchungen Jesu muß ursprünglich enthalten haben, daß er während vierzig Tagen in der Wüste, nach dem Vorbilde des vierzigjährigen Aufenthalts Israels in der Wüste, den Versuchungen des Satans hingegeben war. Anstatt dessen läßt die Erzählung des Matthäus die Versuchungen Jesu erst nach den vierzig Tagen 4, 2 ff. beginnen und knüpft mit Verkennung des symbolischen Charakters der Erzählung die erste Versuchung an den Umstand, daß Jesus, nachdem er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, endlich Hunger empfand. Diese Erscheinung erklärt sich sogleich daraus, daß der Verfasser eine ursprünglich selbstständige Darstellung mechanisch an den Bericht knüpfte, daß Jesus während vierzig Tagen in der Wüste versucht wurde, in welcher Form sie bei Marcus 1, 13 vorkommt. Das Unnatürliche der Vorstellung bei Matthäus beweist, daß der Evangelist zwei ursprünglich selbstständige Berichte compilirte. Daß Lucas diese Compilation herübernahm, macht wahrscheinlich, daß sie bereits in einer früheren Ausgabe des Matthäus gefunden wurde. Nur die Benennung Jerusalems, Luc. 4, 9 als ἁγία πόλις Matth. 4, 5, welche 27, 53 wiederkehrt, scheint vom letzten Herausgeber.

Matth. 4, 12. Der Bericht, daß Jesus „gehört hatte, daß Johannes von Herodes überantwortet war“, und in Folge hiervon nach Galiläa entwich (ἀνεχώρησεν), ist sichtlich nicht ursprünglich. Dieselbe Vorstellung kehrt beinahe wörtlich 14, 13 wieder, wo Jesus ebenfalls, da er gehört hatte, daß Johannes von Herodes enthauptet war, entwich oder auswich (ἀνεχώρησεν), womit 12, 15 zu vergleichen (wo im Text des Marc., 3, 6, wiederum von Herodes Dienern die Rede ist), und 15, 21, wo ἀναχωρεῖν in derselben Bedeutung vorkommt. Trägt dieser Pragmatismus, wonach Jesus jedesmal und zwar auf Grund von Verfolgungen des Herodes oder seiner Partei entweicht, einen secundären, Jesu unwürdigen Charakter (vgl.

[1]) Ueber diese Formel (vgl. 4, 33 und 8, 1) soll später bei der Untersuchung des Deutero-Marcus gehandelt werden.

Luc. 13, 31—33), so hat insbesondere der Bericht Matth. 4, 12 keinen Sinn, da Jesus, indem er nach Galiläa entweicht, wo Herodes Antipas regierte, anstatt sich sicher zu stellen, der Gefahr in den Weg läuft. Am Gebrauche des ἀναχωρεῖν in diesem Sinne erkennen wir dieselbe Hand, welche die Magier aus Furcht, wiederum vor einem Herodes, entweichen (ἀναχωρεῖν) läßt nach ihrem Lande 2, 12. 13, Joseph nach Egypten flüchten (ἀνεχώρησεν) v. 14, und ihn danach, aus Furcht vor Herodes Sohne Archelaus, sich zu seiner Sicherung von Bethlehem nach Galiläa umsiedeln läßt (ἀνεχώρησεν), v. 22. Nehmen wir hinzu, daß Marcus und Lucas in den Parallelstellen nichts von der von Matthäus angegebenen Ursache des Ganges Jesu nach Galiläa wissen, Marc. 1, 14; Luc. 4, 14; und ebenso wenig an den Matth. 12, 15; 14, 13 und 15, 21 entsprechenden Parallelstellen dieses ἀναχωρεῖν haben, so können wir mit Sicherheit behaupten, daß die Redaction 4, 12 zum Pragmatismus des letzten Herausgebers oder Redactors gehört, desselben, welcher die Cap. 1 und 2 der Grundschrift hinzufügte, und eben wie anderwärts mit chronologischen Formeln, so hier auf diese Weise einen selbstständigen Bericht, wie Marc. 1, 14, mittelst eines καί mit der voraufgehenden Versuchungsgeschichte in Verbindung zu bringen suchte.

Matth. 4, 13—16. Hier wird in καταλιπών v. 13 vorausgesetzt, daß Jesus nach seiner Rückkehr vom Jordan nach Galiläa sich in Nazareth niedergelassen und erst danach sich nach Kapernaum, um daselbst zu wohnen, begeben habe. Diese Vorstellung stimmt nicht mit dem Bericht Matth. 13, 53 ff., daß Jesus erst später nach Nazareth kam und, unzufrieden mit dem Unglauben in seiner Vaterstadt, den Ort verließ. Viel natürlicher ist hier die Erzählung des Marc., 1, 16, daß Jesus, ohne in dem mehr landein gelegenen und unbedeutenden Nazareth seine Predigt des Evangeliums zu beginnen, sogleich das volkreiche und vielbesuchte, am See gelegene Kapernaum zum Ausgangspunkt wählte. Der Bericht Matth. 4, 13 war vielleicht schon dem Lucas bekannt, welcher davon wahrscheinlich Anlaß nahm, den Besuch in Nazareth, Marc. 6, 1—5, Matth. 13, 53—58, an den Anfang der evangelischen Geschichte zu setzen (Luc. 4, 16—30), und stand daher wahrscheinlich schon in einer früheren Ausgabe des Matthäusevangeliums. Nur die Bezeichnung Galiläas mit dem prophetischen Namen Sebulon und Naphthali, aus Jes. 8, 23 entlehnt, und die Auffassung der Predigt Jesu in dieser Gegend als Erfüllung der Weissagung Jes. 8, 23—9, 1, eingeleitet durch die Formel ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου, wie auch die Worte κατῴκησεν εἰς, welche anderwärts in den Evangelien nicht vorkommen, aber an das κατῴκησεν εἰς Matth. 2, 23 erinnern, verrathen den späteren Herausgeber.

Matth. 4, 23: *Καὶ περιῆγεν — μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.* Bemerkenswerth ist, daß diese Worte anderwärts, Matth. 9, 35, beinahe buchstäblich wiederkehren und da dem Marc. 6, 6 parallel sind. Selbst *ἰδὼν τοὺς ὄχλους* Matth. 5, 1 kommt 9, 36 nochmals vor. Geht der Bericht Matth. 9, 35. 36 einer Reihe von Reden, die Jesus Matth. 10, 5 ff. bei der Aussendung der Apostel gesprochen, voraus, so dienen dieselben Worte ebenso Matth. 4, 23 zur Einleitung einer Reihe von Reden: Matth. 5, 1 ff. Der Redactor, wahrscheinlich der letzte Herausgeber, auf welchen die Vergleichung mit Lucas leitet, entlehnte 9, 35 aus Marc. 6, 6 und Marc. 1, 39 und bediente sich künstlich derselben Einleitung zum Eingange der Bergpredigt.

Matth. 4, 24. 25. Weist 4, 23 auf einen späteren Redactor, so scheint auch diese Perikope hier nicht an ihrem Platze zu sein. Unwahrscheinlich ist überdies, daß ein selbstständiger Verfasser erzählt haben sollte, daß das Gerücht von Jesu schon während der ersten Zeit seines Aufenthalts in Galiläa sich bis nach Syrien verbreitet habe, und daß er schon damals von großen Volksschaaren nicht nur aus Galiläa, sondern auch aus der an der anderen Seite des Sees gelegenen Dekapolis, welche bei Marcus in der Parallelstelle nicht vorkommt, ja selbst aus Jerusalem, Judäa und dem transjordanischen Peräa, begleitet gewesen. Von dieser Uebertreibung hält sich der Bericht des Marcus frei, welcher diesen Umstand erst meldet, nachdem Jesus schon längere Zeit wirksam gewesen, Marc. 3, 7—10, Luc. 6, 17. Beachtenswerth ist, daß Marcus diesen Bericht den Worten *καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος* 3, 13 und Matthäus ihn ebenso der Angabe 5, 1: *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος* voraufschickt. Der Compilator, welchem es darum zu thun war für eine von anderwärts entlehnte Reihe von Reden Matth. 5—7 eine geeignete Stelle zu finden, entlehnte aus Matth. 3, 13 das Besteigen des Berges 5, 1 und die Einleitung dazu, Matth. 4, 24. 25, aus Marc. 3, 7—10.

Matth. 5—7. Steht Matth. 4, 23—25 nicht an seinem Platze, so folgt daraus, daß der spätere Redactor diese Reden mit einem schon vor ihm vorhandenen Texte verbunden hat. Auffällig ist ferner der Artikel *τό* vor *ὄρος*. Bei Marcus 3, 13 hat man hier an einen bekannten Berg in der Nähe von Kapernaum (s. 3, 19b) zu denken, aber bei Matthäus befindet sich Jesus auf einer Reise durch Galiläa, und es scheint daher *τὸ ὄρος* einer andern Verbindung, wie Marc. 3, 13, entlehnt. Jesus besteigt, eben wie Marc. 3, 13, den Berg, um den ihm folgenden Schaaren zu entweichen und sich mit seinen Jüngern zu beschäftigen, Matth. 5, 1. Es wird also so vorgestellt, als sei die Rede von Jesu vor seinen Jüngern gehalten, auf welche ebenfalls v. 11 und 12 sich beziehen. Da diese in

demſelben Range mit den Propheten vor ihnen ſtehen, v. 12, das Salz der Erde, v. 13, und das Licht der Welt ſind, v. 14, ſo kann hier an keine anderen Jünger als an die Apoſtel gedacht werden. Inzwiſchen hat der Evangeliſt von einer Wahl der Apoſtel noch nichts gemeldet, da bisher nur vier Jünger, und auch dieſe noch nicht zum Apoſtolat berufen waren; Matth. 4, 18—22. Der ſpätere Redactor vergaß hier die Wahl der Apoſtel zu melden, welche Jeſus nach Marcus auf dem Berge vollzog 3, 4—19, und führt erſt viel ſpäter ihre Namen auf, Matth. 10, 2—4, ohne daß man erfährt, wie Jeſus zu dieſer Zwölfzahl kam. Hierzu kommt, daß die Zuhörer, die 5, 1 die Jünger waren, mit Ausſchluß der Menge, welcher Jeſus durch das Beſteigen des Berges zu entweichen geſucht, am Ende der Rede 7, 28 gedankenlos mit „der Volksmenge" verwechſelt werden. Endlich giebt der Verfaſſer durch die Worte 7, 28: *καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους*, die gewöhnliche Formel, mit welcher er fünfmal, 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1 und 26, 1 eine Reihe von Reden beſchließt, Anlaß zu vermuthen, daß hier eine Reihe von Reden von ihm eingefügt worden iſt. Dieſe Einreihung muß ſchon von dem früheren Herausgeber geſchehen ſein, welchem Lucas die verkürzte Rede 6, 20—49, die Schlußformel 7, 1 und die darauf, eben wie bei Matth. 8, 5—13, folgende Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum entlehnte Luc. 7, 2—10.

Die Rede Matth. 5—7, welche von dem früheren, bereits dem Lucas bekannten Herausgeber ſei es einer ſchon vorhandenen Spruchſammlung entlehnt, ſei es von ihm ſelber künſtlich aus Worten, welche bei verſchiedenen Gelegenheiten von Jeſus geſprochen, und von der Tradition aufbewahrt worden, zuſammengeſtellt iſt, wurde, wie es ſcheint, erſt von dem letzten Redactor mit Hinblick auf den Berg Marc. 3, 13 (*ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος*) als eine Bergpredigt vorgeſtellt (*ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος*). Die Willkürlichkeit hierbei geht daraus hervor, daß ſie nach Lucas auf einem Platz im Felde, nachdem Jeſus vom Berge hinabgeſtiegen (*καταβὰς — ἐπὶ τόπου πεδινοῦ*), nicht allein an die Jünger Matth. 5, 1, ſondern an einen Haufen ſeiner Jünger und eine große Menge Volks, die gekommen war ihn zu hören Luc. 6, 17, gerichtet wurde. Wahrſcheinlich las Lucas in ſeiner Matthäusausgabe die Worte *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος — τὸ στόμα αὐτοῦ* noch nicht. Lautete der Text des Deutero-Matthäus 5, 1 nach 4, 25 *ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους* (vgl. 4, 25) *ἐδίδασκεν αὐτοὺς, λέγων*, ſo iſt erklärlich, wie Lucas, im Hinblick auf Marc. 3, 13, die Rede, welche nach dem kanoniſchen Matthäus auf dem Berge gehalten worden, von einem Platz in der Ebene am Berge vor der Menge, welche Jeſu auf ſeiner Reiſe durch Galiläa gefolgt war, konnte gehalten werden laſſen. Von dem letzten Herausgeber iſt wahrſcheinlich auch Matth. 5, 19, ein Vers, welcher

sich nicht in den Zusammenhang einfügt und den Anschein einer späteren judenchristlichen Glosse zu Matth. v. 17. 18 hat, unter welcher Annahme Matth. 5, 17. 18 erst gut an v. 20 sich anschließen.[1]) Auf gleiche Weise verhält sich's mit 6, 14. 15, welche Verse den erhabenen Sinn der Bitte in v. 12 nicht rein ausdrücken und Luc. 11, 4 nicht vorkommen; wie auch mit dem eschatologischen Ausspruch 7, 22. 23, welcher, da ἐκείνη in der Formel ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ auf nichts im Vorhergehenden sich zurückbezieht, in einen falschen Zusammenhang gebracht ist und, bemerkenswerth genug, bei Lucas zwischen 6, 46 und 47 nicht angetroffen wird.

Matth. 8, 1—4. Nach der Einfügung von Matth. 4, 23—7, 28 hätte der Redactor den Faden der Erzählung Marc. 1, 21 aufnehmen sollen. Dies that er jedoch nicht, da er Marc. 1, 21—28 in seiner Erzählung übergeht. Daß er die Erzählung des Marcus kannte, ist durch die Uebereinstimmung von Matth. 7, 28 ἐξεπλήσσοντο—γραμματεῖς mit Marc. 1, 22 wahrscheinlich. Der Redactor des ersten Evangeliums hielt die Erwähnung des Eindrucks der Rede, die Jesus in Kapernaum (bei Marc.) gehalten, nach der Bergpredigt für überflüssig. An dieser Weglassung kann auch die Gleichförmigkeit der Erzählung des Marcus vom Besessenen in der Synagoge, Marc. 1, 23—27, mit der gleichartigen Erzählung vom Besessenen im Lande der Gadarener Marc. 5, 1 ff. Antheil haben. An beiden Stellen ein ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, Marc. 1, 23 und 5, 2, welcher schrie (ἀνέκραξεν, 1, 23, κράξας φωνῇ μεγάλῃ, 5, 7, τί ὑμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ, 1, 24 und 5, 7). Bemerkenswerth ist, wenn Matthäus, welcher den gleichartigen Besessenen des Marcus hier überging, ihn, wie es scheint, Matth. 8, 28 wieder aufnimmt, indem er anstatt des einen Besessenen Marc. 5, 2 zwei Besessene im Lande der Gadarener a. a. O. erwähnt.

Nach dieser Perikope, welche Matthäus überging, hätte nun der Besuch bei Petrus Marc. 1, 29. 31 folgen müssen. Zuvor jedoch nimmt der Redactor Marc. 1, 40—45 auf. Bei Marcus fand dieser Vorgang während einer Reise Jesu durch Galiläa Statt, Marc. 1, 38, und vor seiner Rückreise nach Kapernaum, 2, 1. Dies gab wahrscheinlich Veranlassung, daß auch der Redactor des Matthäusevangeliums, sei es der frühere, sei es der spätere Herausgeber, die Heilung des Aussätzigen während der Reise Matth. 4, 23, und vor der Rückkehr Jesu nach Kapernaum Matth. 8, 5, eintreten ließ. In dieser Vermuthung wird man durch die Uebereinstimmung zwischen Matth. 4, 23: ἐν ὅλῃ τῇ Γαλ. διδάσκων ἐν

[1]) Im Druckfehlerverzeichnisse hat der Verf. den v. 18, welcher hier und unten S. 51, eben wie v. 19 als Einfügung bezeichnet war, gestrichen. In der That ist jedoch auch v. 18 nicht ohne die bekannten großen Bedenken, und weiter unten (II, xxii.) nimmt ihn der Verf. auch als Einschiebsel. Anm. des Uebersetzers.

ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγ. mit Marc. 1, 39: ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγ. αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλ. bestärkt. Hier fand der Redactor zugleich die geeignete Stelle zur Einfügung der Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum 8, 5—13, welche Marcus nicht hat, welche aber schon Lucas in seinem Matthäus las, 7, 2—10. Die größere Ursprünglichkeit der Erzählung des Marcus vom Aussätzigen geht daraus hervor, daß Marcus, ohne ausdrücklich von einem Hause zu sagen, wo die Heilung statthatte, doch ein solches in den Worten ἐξέβαλεν αὐτόν, 1, 43 und ἐξελθών, v. 45 voraussetzt. Der Redactor des ersten Evangeliums ließ diese letzteren, ihm wahrscheinlich unverständlichen genaueren Angaben weg, und ließ, in Folge davon, das Ereigniß nicht in einem Hause, sondern unter freiem Himmel statthaben, nachdem Jesus vom Berge herabgestiegen 8, 1—4.

Nach diesen beiden Erzählungen folgt nun endlich der Besuch bei Petrus Matth. 8, 14—17. Die Veranlassung, welche Marcus hatte, Jesu die drei anderen Jünger beizugesellen, welche Jesus eben zuvor mit Simon am Meere berufen hatte, bestand für Matthäus, welcher sogleich nach dieser Berufung Jesum auf Reisen gehen, die Bergpredigt halten und erst danach nach Kapernaum zurückkehren ließ, nicht mehr, weshalb er denn auch allein Jesu Erwähnung thut, und αὐτοῖς Marc. 1, 31 in αὐτῷ verändert 8, 15. Daß v. 17 von dem letzten, nach Lucas schreibenden Redactor ist, verräth die Formel ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφ., welche an den Verfasser von Cap.1 und 2 erinnert. Diesem Citat, welches von Kranken spricht, ist es zuzuschreiben, daß Matthäus die Reihenfolge des Marcus: Kranke und Besessene, 1, 34 umkehrt, und erst nach den Besessenen die Kranken nennt 8, 16.

Im Matthäusevangelium folgt hierauf der Befehl Jesu nach dem östlichen Ufer des Meeres überzusetzen, die Erzählung von zwei Jüngern, welche ihm folgen wollen v. 19—22, seine Einschiffung v. 23, der Sturm auf dem See v. 24—27 und seine Ankunft im Lande der Gadarener v. 28. Der Zusammenhang von dem Allem mit v. 16 ist nicht deutlich. Wie konnten, fragt man, πολλοὶ ὄχλοι v. 18 Jesu die Veranlassung zur Ueberfahrt geben, da er sich im Hause des Petrus v. 14—16 befand, und also nichts weiteres zu thun brauchte, als die Menge zu entlassen und sich in das Haus hinein zurückzuziehen? Von woher das Schiff Matth. 8, 23, von welchem im Vorhergehenden keine Rede gewesen, eine Schwierigkeit, welche auf Marc. 4, 35. 36 vgl. mit 4, 1 nicht lastet. Unwahrscheinlich ist weiter, daß Jesus schon sogleich nach seiner Rückkehr nach Kapernaum Matth. 8, 5, und zwar nach einem ermüdenden Tage, noch Abends spät auf Reisen geht. Auch die Stellung dieser beiden Jünger in einem ganz

andern Zusammenhange bei Lucas, 9, 57—60, läßt vermuthen, daß wir hier mit einer isolirten Tradition zu thun haben, welche jeder der beiden Evangelisten auf seine Weise eingefügt hat. Wie viel natürlicher ist hier die Erzählung des Marcus! Jesus bleibt nach diesem ermüdenden Tage im Hause des Petrus, Marc. 1, 29, begiebt sich zur Ruhe und bricht erst am andern Tage auf, nicht um, wie Matthäus es darstellt, sogleich jetzt nach dem fernab gelegenen heidnischen Gebiet der Gadarener zu gehen, sondern um die benachbarten Städte und Flecken Galiläas zu besuchen, Marc. 1, 35—39. Der Grund, weshalb Matthäus auch hier wieder der Reihenfolge der Erzählung bei Marcus nicht folgte, lag vielleicht in Marc. 4, 35. Als der Evangelist nämlich bis zu Marc. 1, 32 gekommen war, konnten die Worte ὀψίας γενομένης Anlaß gegeben haben, daß er statt Marc. 1, 35—39 die Erzählung Marc. 4, 35 ff. folgen ließ, welche gleichfalls mit ὀψίας γενομένης eingeleitet wird und worauf die Ueberfahrt εἰς τὸ πέραν folgt.

Matth. 9, 1. Aus dem Lande der Gadarener zurückgekehrt, kommt Jesus Matth. 9, 1—8 über See (ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον) wieder nach Kapernaum und heilt daselbst einen Paralytischen. Hatte Matthäus die Reise nach dem Lande der Gadarener, wegen der Gleichförmigkeit von 8, 16. 18 mit Marc. 4, 35, anticipirt, so folgt daraus, daß auch die Geschichte der Genesung des Paralytischen bei Matthäus nicht an ihrem Platze steht. Der Redactor nahm, nach der unzeitigen Einfügung von Marc. 4, 35 bis 5, 20, den Faden der Erzählung des Marcus 2, 1 wieder auf. Die Rückkehr zu Lande Marc. 2, 1 (vgl. 1, 45) mußte nun aber, nach der Umstellung der Erzählung, eine Reise über das Meer werden (ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασεν) Matth. 9, 1. Die spätere Hand des Redactors verräth sich auch dadurch, daß Kapernaum mit Beziehung auf die später (s. oben S. 19) eingefügte Perikope Matth. 4, 13 (κατῴκησεν εἰς Καφ.) die ἰδία πόλις Jesu genannt wird. Endlich vergaß der Redactor das Wort πάλιν, welches Marc. 2, 1 in Beziehung auf Marc. 1, 21 an seinem Platze, von Matthäus überschlagen ist, aufzunehmen und läßt durch Verkürzung der Erzählung den Leser im Ungewissen, wo dieser Vorgang statt hatte (nach Marc. 2, 1 ff. in dem Hause Jesu).

Matth. 9, 9—13. Der Redactor knüpft die Berufung des Matthäus, wie das ἐκεῖθεν zeigt, unmittelbar an das Vorhergehende. Bei Marc. 2, 13—17 steht dieser Vorgang unabhängig da. Die spätere Einfügung des ἐκεῖθεν Matth. 9, 9 geht aus der minder paßlichen Verbindung dieses Wortes mit παράγων hervor, welches letztere der Redactor mit Marc. 2, 14 gemein hat.

Matth. 9, 14—17. Der Redactor, kenntlich an dem τότε, verbindet das Gespräch über das Fasten unnatürlich mit v. 13, als wären die

Jünger des Johannes während der Mahlzeit v. 10 hereingekommen. Marc. 2, 18—22, steht auch wieder, als Beispiel der Unabhängigkeit des Unterrichts Jesu, für sich da. Der Redactor verräth überdies durch sichtlichen Mißverstand seiner Quelle, wie weiter unten gezeigt werden soll, den späteren Ursprung seines Textes.

Matth. 9, 18—26. Ist die Lesart εἰσελθών die richtige, woran ἐγερθείς v. 19 (nämlich von dem Tische v. 10) und ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς v. 18 nicht zweifeln lassen, so läßt der Redactor nicht nur die Johannesjünger, sondern auch einen Obersten, welchen Marcus Jairus nennt, in das Zimmer, wo Jesus mit Matthäus zu Tische war, eintreten, und liefert damit eine neue Probe, wie er Erzählungen, welche ursprünglich anderswo standen, an einander knüpft. Bei Marcus steht diese Erzählung in einem ganz anderen Zusammenhange, und zwar nach der Rückkehr Jesu aus dem Lande der Gadarener 5, 21. Warum der Redactor diese Erzählung hier folgen ließ, wird deutlich, wenn man annimmt, daß in seiner Quelle stand: ἄρχων εἷς ἔρχεται,[1]) wovon der Text unseres kanonischen Marcus (ἔρχεται εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων 5, 22[2]) noch die Spuren aufweist. Las der Redactor εἰσέρχεται für εἷς ἔρχεται, so konnte er diesen Auftritt nicht wohl in dem Zusammenhange stehen lassen, in welchem er bei Marcus stand. Las er: „ein Oberster trat hinein", so setzte dies nicht eine Begegnung bei Jesu Ankunft am Ufer Marc. 5, 21. 22, sondern ein Haus oder Gemach voraus, in welches der Oberste eintreten konnte. In diesem Falle nun lag es auf der Hand die Perikope mit dem Mahle v. 10 zu verbinden, welches innen im Hause gehalten wurde. Der Text des Matthäus verräth sich auch ferner in der eingeschobenen Erzählung von dem blutflüssigen Weibe als ein späterer im Vergleich mit Marcus durch den Abschluß: und von der Stunde an wurde die Frau gesund v. 22, eine Formel, welche anderwärts, 8, 13; 15, 28; 17, 18 wiederkehrt an Stellen, wo Matthäus ebenfalls alleinsteht oder Marcus die Worte nicht hat.

Matth. 9, 27—31. Diese Perikope, welche allein bei Matthäus vorkommt, trägt in dem Ausdruck παράγων ἐκεῖθεν v. 27 den Charakter des Ueberarbeiters, vgl. 9, 9. Man vergleiche noch κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν 9, 29 mit 8, 13; 15, 28 und ὅλη ἡ γῆ ἐκείνη 9, 31 mit 9, 26.

---

[1]) Vgl. für die Stellung von εἷς nach dem Substantiv Matth. 5, 18. 41; 6, 27; 21, 24.

[2]) Ueber die Veränderung von ἄρχων in ἀρχισυνάγωγος wird später, bei der Untersuchung des Deutero-Marcus gehandelt werden.

Matth. 9, 35. Dieser Anlauf zu einer Reihe von Reden, welche die Sendung der Apostel durch Galiläa betreffen, ist gleichlautend mit dem zur Bergpredigt Matth. 4, 23 und aus Marc. 6, 6 entlehnt. Die Worte 9, 36 stehen Marc. 6, 34 in besserem Zusammenhange; und Matth. v. 37 diente vielleicht in der Spruchsammlung dazu, die Rede 10, 5 ff. einzuleiten. Vgl. Luc. 10, 2. 4 ff.

Matth. 10, 1—4. Befremdend ist hier die Meldung der Aussendung der zwölf Apostel, von deren Einsetzung vorher keine Erwähnung geschehen. Wahrscheinlich war in der Quelle, welcher der Redactor folgte, einer solchen Einsetzung schon früher Erwähnung gethan, und er vergaß, abgelenkt durch die Einfügung der Bergpredigt, diesen Umstand aufzunehmen. Vgl. Marc. 3, 13. 14, wo der Erzählung von der Aussendung 6, 7 der Bericht von der Einsetzung der Zwölf wirklich vorhergeht.

Matth. 10, 5—41. Die Stellung dieser von Jesu an seine Jünger bei ihrer Sendung in das jüdische Land gehaltenen Rede hängt mit *περιῆγεν ὁ Ἰησ. τὰς πόλεις κτλ.* 9, 35 zusammen, auf welche Worte auch Marc. 6, 7. 8 dieselbe Rede folgt. Wahrscheinlicher ist es, daß nach Marcus diese Aussendung in der Umgegend des entfernter gelegenen Nazareth, als daß sie in der Umgegend Kapernaums, welcher schon vorher Matth. 4, 23 (*περιῆγεν ὅλην τὴν Γαλ.*, Marc. 1, 38 *τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις*) das Evangelium gepredigt war, statt hatte. Die Perikope bei Matthäus ist überdies sichtlich interpolirt. v. 5 b bis 8 ist zu Marc. 6, 8 hinzugefügt. Das Verbot v. 5 und 6, nicht zu den Heiden oder Samaritern zu gehen, sondern sich auf Israel zu beschränken, scheint ein judenchristliches Einschiebsel eines späteren Herausgebers. Auch Luc. 9, 3 wird dieses Verbot nicht gefunden. Hieher gehört ferner der Befehl Matth. 10, 8 „Kranke zu heilen und Aussätzige rein zu machen, wo der Text des Marc. 6, 7 allein des „Austreibens unreiner Geister" erwähnt. Die Worte *εἰς τὴν οἰκίαν* v. 12 hängen mangelhaft mit v. 11 zusammen. Die Parusiereden v. 16—23 und die Erwähnung der Verfolgungen und Geißelung, sogar die der Fürsten und Könige, vor deren Richterstuhl die Jünger stehen würden, v. 17—29, die Erwähnung der Heiden v. 18, die Verheißung des heiligen Geistes v. 19. 20, passen nicht in diese Rede und kommen bei Marcus erst später vor: 13, 9—13. Der Redactor hat hier offenbar unter der Rubrik von Worten, die Jesus an seine Apostel gerichtet, gleichartige Reden, die er theils von Marcus, theils aus einer Spruchsammlung entlehnte, zusammengestellt und in Folge hiervon die Perikope Marc. 13, 9—13 an der Parallelstelle Matth. 14, 9 ff. weggelassen bis auf einen einzigen Vers Marc. 13, 13, welcher nun bei Matthäus zweimal auftritt, 10, 22 und 24, 9. 13.

Matth. 10, 23. Eine Erwartung der Parusie, welche in diesen Zusammenhang nicht paßt und überdies, im Unterschiede von der Parusieerwartung Matth. 24, 14. 31 allein Israel (vgl. v. 5) und nicht die Heiden betraf. Die Interpolation erhellt ferner noch daraus, daß ἐν τῇ πόλει v. 23 auf v. 14 sich zurückbezieht, und in den Zusammenhang mit v. 17—22 nicht wohl paßt.

Matth. 10, 25. Des hier vorausgesetzten Umstandes, daß man Jesum Beelzebub nannte, wird anderwärts im Matthäusevangelium nicht Erwähnung gethan. Dieses Wort Jesu war also wahrscheinlich isolirt in der Ueberlieferung enthalten. Die Verse 24—42 stehen ferner in einem ganz anderen Zusammenhange bei Lucas 6, 40; 12, 2—9. 51—53; 14, 26. 27 17, 33; 10, 16, woraus geschlossen werden kann, daß Lucas sie aus einer anderen Quelle herübernahm, als aus welcher sie Matthäus entlehnte.

Matth. 11, 1. *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ.* Die gewohnte Schlußformel, womit zum zweitenmale eine Reihe von Reden beschlossen wird (vgl. 7, 28).

Matth. 11, 2—35. Die Frage des Johannes, ob Jesus der Messias sei, steht in keinem Zusammenhange mit den vorhergehenden Versen. Der Täufer kannte diesem Abschnitt zufolge Jesum, welcher nach ihm seine Wirksamkeit begann, bisher nicht und kam erst in seinem Gefängniß (*ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χρ.*) auf die Vermuthung, ob er vielleicht der erwartete Messias sein möge. Diese Erzählung ist im Widerspruch mit Matth. 3, 14 und mit v. 16. 17, wo Johannes durch Gott selber vom Himmel her mit der Messiaswürde Jesu bekannt gemacht wird. Die traditionelle Auffassung von Matth. 11, 2 ff., als habe Johannes die Frage nicht für sich selber, sondern zu Nutze seiner Jünger gethan, ist, wie die rationalistische Erklärung, daß der vormalige Glaube des Johannes im Gefängniß getrübt worden, gegenwärtig veraltet. Bei Lucas steht der Abschnitt in einem anderen Zusammenhange. Dem späteren Redactor des Matthäusevangeliums kann der Ausdruck *τοῦ Χριστοῦ* 11, 2 zuerkannt werden, wofür vermuthlich ursprünglich *Ἰησοῦ* stand. Der Redactor zeigt durch diese Veränderung, daß auch er selber die Wunderwerke Jesu für das Merkmal des Messias hielt (vgl. 8, 17). Ebenfalls scheinen die Worte *ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε* eine Interpolation des Redactors, welcher bei v. 5 und 6 mit Unrecht, eben wie Lucas 7, 21, an Jesu Wunder dachte. In der Rede Jesu über Johannes, 11, 7—19, scheint der Redactor, v. 12—15, von der Absicht geleitet worden zu sein, alles, was in seinen Quellen auf Johannes Bezug hatte, zusammenzustellen. Lucas wenigstens hat diese Verse in der Parallelstelle 7, 28 nicht, und fügte sie anderwärts (16, 16) ein, wo sie ebenfalls nicht in den Zusammenhang passen.

Matth. 11, 20—24. Wiederum werden auch diese Verse mechanisch von dem letzten Redactor mit dem Vorhergehenden verbunden, mittelst des gewohnten τότε, welches an Matth. 2, 7. 16. 17 erinnert. Die Anspielung auf die Kraftthaten, die Jesus zu Chorazin und zu Bethsaida gethan, v. 21, setzt überdies eine Wirksamkeit Jesu daselbst voraus, von welcher uns der Evangelist anderwärts nichts mittheilt. Bei Lucas machen sie einen Theil der Rede aus, welche Jesus an die siebzig Jünger gehalten, 10, 12—15.

Matth. 11, 25—30. Auch hier fehlt der natürliche Zusammenhang mit dem Vorherigen. Worauf ταῦτα und ἀποκριθείς v. 25 Bezug haben, wird nicht kenntlich, und es kann dies zum Beweise dienen, daß diese Aussprüche ursprünglich in anderer Verbindung vorkamen. Der Evangelist knüpft diese Stellen mechanisch an das Vorhergehende mittelst seiner gewöhnlichen Uebergangsformel ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ v. 25. Bei Luc. 10, 21 ff. spricht Jesus diese Worte, mit Ausschluß von Matth. 11, 28, welche Matthäus allein hat, nachdem die Siebzig von ihrer Missionsreise zurückgekehrt waren.

Matth. 12, 1—8. Die Erzählung des Redactors, welche die Reihenfolge in seiner Quelle von Marc. 2, 22 ab verlassen hat, läuft, nach den angegebenen Einschaltungen, aufs neue mit Marc. 2, 23 ff. parallel, und wird hier wieder mechanisch an das Vorhergehende mit der gewohnten Verbindungsformel ἐκ ἐκείνῳ τῷ καιρῷ v. 1 geknüpft. Bei Marcus macht diese Erzählung einen Theil der Reihe von Ereignissen zu Kapernaum und in der Umgegend aus, welche als lose Erzählungen oder Episoden ohne chronologische Ordnung für sich dastehen.

Matth. 12, 4. Die Worte οὐδὲ τοῖς μετ' αὐτοῦ, εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσιν, welche bei Marcus fehlen, sind sichtlich interpolirt. So wie sie da stehen, müßten sich Priester unter den Reisegefährten Davids befunden haben.

Matth. 12, 5. 6. Wie wenig diese Verse in den Zusammenhang passen, ergiebt v. 6. Auch die Priester verrichteten ihre Arbeit am Sabbath für den Tempeldienst, und mehr (μεῖζον) als der Tempel war hier. Erklärt man μεῖζον so, daß es hier ein Höheres als den Tempeldienst galt, so entsteht die Frage, worin das Höhere in diesem Fall bestanden habe? Doch wohl nicht in dem Pflücken und Essen von Kornähren, worin es doch, stände das Gesagte hier an rechter Stelle, nach v. 1 zu suchen sein müßte. Dieselbe Schwierigkeit bleibt, wenn μεῖζον auf Jesus selber bezogen wird. In diesem Falle fragt man doch, wie bei dem Aehrenpflücken und Essen zur Stillung des Hungers die höhere Stellung Jesu zur Sprache kommen konnte, es sei denn, man meine, daß die Jünger am Sabbath auf die

Auctorität Jesu und nicht auf die Auctorität des Gesetzes hin, werkthätig waren, wovon diese Erzählung nichts verräth. Hieraus erhellt, daß das vorbildliche Beispiel, welches die Priester hergaben, als Wort Jesu ursprünglich in eine Erzählung gehört haben muß, in welcher Jesus oder die Seinigen ein Liebeswerk verrichtet hatten, so daß μεῖζον darauf und nicht auf seine Person Bezug hatte. In einem solchen Falle war es passend zu sagen: Rechtfertigt der Tempeldienst, dem Gesetze zufolge, das Arbeiten am Sabbath, wie viel mehr die Verrichtung einer That der Menschenliebe, welche mehr ist als der Tempeldienst? Hieran schloß sich dann von selber das ebenfalls bei Matthäus befindliche Citat aus Hos. 6, 6, worin die Barmherzigkeit über Opfer und somit über den Tempeldienst gestellt wird. Zur Rechtfertigung des Aehrenpflückens am Sabbath konnte dieses Citat nicht dienen. Bei Marcus dagegen, 2, 25. 26, rechtfertigt Jesus das Verhalten seiner Jünger allein durch eine Berufung auf das Verhalten Davids, der, sogar mit Zustimmung des Hohenpriesters, nothgedrungen, eben wie jetzt Jesu Jünger, den Buchstaben des Gesetzes übertreten hatte, 1. Sam. 21, 6, woran dann weiter der Ausspruch Jesu Marc. 2, 27. 28 aufs beste sich anschließt.

Matth. 12, 9—14. Der spätere Redactor verräth sich hier wieder an der Uebergangsformel μεταβὰς ἐκεῖθεν, womit er diese Erzählung, welche, eben wie die vorigen Abschnitte bei Marcus, für sich dasteht, mechanisch mit dem Vorhergehenden verbindet. V. 11 und 12, welche bei Lucas in besserer Form und in anderer Verbindung, 14, 5, vorkommen, scheinen vom Redactor für das Entsprechende Marc. 3, 4 eingefügt.

Matth. 12, 15—21. Ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν erinnert an Matth. 2, 21; 4, 12; vgl. 14, 13, und steht auch hier in Verbindung mit den Schlingen, welche Jesu von Seiten der Phärisäer (nach Marc. 3, 6 auch der Herodianer) gelegt waren, v. 14. Auch v. 17 verräth das Citat aus Jes. 42, 1—4, eingeleitet durch ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος, den spätesten Redactor. Vgl. die Citate Cap. 1 und 2 und 3, 3; 4, 14; 8, 17.

Matth. 12, 22—37. Der Redactor macht sich durch τότε kenntlich. Die τυφλοί 9, 27 und der κωφὸς δαιμονιζόμενος v. 32 werden hier, wie es scheint, in den einen δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός, eine unwahrscheinliche Combination zweier Gebrechen, zusammengefaßt. V. 25 erinnert εἰδὼς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν, welches in der Parallelstelle des Marcus 3, 22 nicht gefunden wird, an ἰδὼν ὁ Ἰησ. τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν, Matth. 9, 4, wo Marc. 2, 8: ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησ. τῷ πνεύματι αὐτοῦ, ὅτι οὕτως αὐτοὶ διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς gelesen wird.

Matth. 12, 38—42. Diese Worte werden durch das gewohnte τότε mit dem Vorhergehenden verbunden und stehen bei Lucas in einem andern Zusammenhange, 11, 16. 29—32. Die Einschaltung der ganzen Perikope über Jonas geht daraus hervor, daß Matth. 12, 43 an v. 37 oder v. 30 sich anschließt, während der dazwischen befindliche Abschnitt den Zusammenhang unterbricht. Man vergleiche Luc. 11, wo v. 24 und 25, parallel mit Matth. 12, 43—45, sich unmittelbar an Luc. 11, 23 schließen, welches Matth. 12, 30 entspricht.

Wurde dieser Abschnitt mechanisch von anderswo schon durch den früheren, dem Lucas bekannten Herausgeber eingeschaltet, so ist der 40ste Vers ein viel späteres Interpretament des letzten Redactors, durch welches die Bedeutung des τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ, v. 39, auf einmal mißverstanden wird. Anderwärts Matth. 16, 4 (vgl. Marc. 8, 12 und Luc. 11, 30) wird dieses Interpretament bei der Erwähnung des Zeichens des Jonas nicht gefunden und demselben sogar, eben wie Matth. 12, 41. 42, widersprochen.

Matth. 12, 46—50. Mit der Formel ἔτι δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος (vgl. Matth. 9, 18) wird der Besuch der Mutter und der Brüder Jesu an die voraufgehenden Reden geknüpft. Zum Beweise, daß auch dieser Abschnitt ursprünglich in einer andern Verbindung gestanden hat, dient Folgendes:

1. Woher kommen hier die ὄχλοι v. 46, von welchen hinter v. 24 und 38 keine Rede weiter ist? 2. Ἔξω v. 47 weist auf ein Haus, wo sich Jesus befand, dessen jedoch im Vorhergehenden keine Erwähnung geschehen. 3. Wo befand sich Jesus damals, da er, nach v. 15, Kapernaum verlassen hatte? Wie kommen die Mutter und die Brüder hierher, die zu Nazareth ihre Wohnung hatten, und was bewog sie zu diesem Besuch? Alle diese Schwierigkeiten lösen sich durch die Stellung der Erzählung bei Marcus. Diesem zufolge befindet sich Jesus in einem Hause zu Kapernaum 3, 19b. (oder 20a). Die Mutter und die Brüder kamen (nämlich von Nazareth) und ihr Besuch wird durch die Meinung motivirt, in der sie sich befanden v. 21, daß Jesus „von Sinnen" sei, und ihr damit in Verbindung stehendes Vorhaben, durch die Absicht ihn in sicheres Gewahrsam zu bringen.

Matth. 13, 1 ff. wird an das Vorhergehende durch ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ geknüpft. Bei Marcus steht diese Erzählung 4, 1 selbstständig.

Matth. 13, 16. 17. In den vorhergehenden Versen war die Rede von der subjectiven Empfänglichkeit, die Wahrheit zu sehen und zu hören. Hier aber werden die Jünger Jesu glücklich genannt, weil sie sahen und hörten, was Propheten und Gerechte nicht gesehen und nicht gehört hatten,

und es hat somit das Sehen und Hören einen objectiven Grund. Das Nichtsehen und Nichthören war da keine Folge subjectiver Unempfänglichkeit, sondern davon, daß das Object des Sehens und Hörens für sie noch nicht da war. Dieser Ausspruch, welcher überdies bei Lucas, 10, 23. 24, in anderem Zusammenhange steht, wurde mithin aus einer anderen Quelle, vielleicht aus der Spruchsammlung, mechanisch und auf den Wortklang hin hier eingeschoben.

Matth. 13, 18—23. Die Erklärung des Gleichnisses vom Säemann möchte geschichtlich nicht wohl in einen Zusammenhang passen, wo die Form der Parabel von Jesu für die noch verständnißlose Menge gewählt wurde, und die Jünger dafür gelten, die Mysterien des Reichs auch ohne Einkleidung zu verstehen, muß jedoch, da auch Marcus, 4, 13—23, diese Perikope hat und dabei, wie später erhellen wird, einem ursprünglicheren Text als Matthäus folgt, zu der älteren Evangelienquelle gerechnet werden, deren schon der frühere, dem Lucas bekannte Herausgeber sich bediente.

Matth. 13, 24—33; 44—48. Die Stellung dieser Reihe von Gleichnissen in dieser Verbindung verräth Compilation. 1. *αὐτοῖς* v. 24 hat auf die Jünger v. 10 Bezug, während nach v. 2 und 34 die Volkshaufen als Zuhörer vorgestellt werden. 2. Diese Parabeln unterscheiden sich von den Gleichnissen, die der Evangelist mit Marcus gemein hat (vgl. 13, 3 mit Marc. 4, 3), durch die einleitende Formel *Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, v. 24 vgl. 18, 23; 22, 2; 25, 1, oder *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασ. τ. οὐρ.*, 13, 31. 33. 44. 45. 47 (vgl. 20, 1).

Matth. 13, 35. Das apologetische Citat, aus Ps. 78, 2 entlehnt, nach der irrigen Uebersetzung der LXX, und durch die gewohnte, aus Cap. 1 und 2 bekannte Formel *ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος* ist vom spätesten Redactor.

Matth. 13, 36—43. Man achte hier wieder auf den Gebrauch des *τότε*. Daß Jesus die Menge entläßt, widerspricht v. 10, vgl. Marc. 4, 10, wo Jesus schon mit den Jüngern allein ist. Nach Matthäus, v. 36, sind alle die Parabeln bei derselben Gelegenheit gesprochen, was auch aus der Veränderung von *ἐλάλει* Marc. 4, 33 in den historischen Aorist *ἐλάλησεν* Matth. 13, 34 hervorgeht. Bei Marcus stehen die Gleichnisse 4, 21. 24. 26 und 30, eingeleitet durch *καὶ ἔλεγεν* oder *καὶ λέγει*, für sich da, und werden, als Proben paraboliſcher Lehrweise bei anderen Gelegenheiten, an die geschichtliche Erzählung Marc. 4, 1—20 angereiht, wie die Imperfecta *ἐλάλει*, *ἐδύναντο* und *ἐπέλυεν* „Jesus pflegte“ u. s. w. anzeigen. Die Erklärung des Matthäus ist überdies von der vorhergehenden sehr verschieden und verräth eine noch spätere Ueberlieferung als 18—23.

Der Säemann, welcher in dem vorhergehenden Gleichniß der Einkleidung angehört und keine bestimmte Person bedeutet, ist hier „des Menschensohn", v. 37. Der Acker ist die Welt, der gute Same sind die Kinder des Reichs, und nicht, wie v. 19, das Wort vom Reiche. Der das Unkraut säet, ist der Teufel und das Unkraut bedeutet die Kinder des Satans, v. 38. Die Ernte ist die Vollendung des gegenwärtigen Zeitlaufs, und sogar in den Schnittern sieht der Evangelist die Engel. An dieser Erklärungsweise, wobei, im Unterschiede von 18—23, unnatürlich alles bis in die kleinsten Umstände zur Anwendung gebracht wird, erkennt man sogleich eine spätere, von dem Redactor aufgenommene Tradition. Die hier gegebene Erklärung ist sichtlich einer andern Quelle entlehnt als die Erklärung 18—23, welche auch bei Marcus vorkommt. Auch der Sprachgebrauch entfernt sich von den Stücken, welche Matthäus und Marcus miteinander gemein haben. Man achte auf: *φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν*, v. 36 (vgl. 15, 15), *ὁ πονηρός*, wofür Marcus *ὁ σατανᾶς* hat (vgl. v. 18 mit Marc. 4, 15), auf *συντέλεια αἰῶνος* v. 39 (vgl. 13, 40; 24, 3; 28, 20), *κάμινος τοῦ πυρός* v. 42 (vgl. v. 50), *ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* v. 42 (vgl. 8, 42; 13, 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30), welche Ausdrücke a. a. O. allein bei Matthäus vorkommen.

Matth. 13, 49. 50. Auch diese Erklärung ist spätere Interpolation, wie die Vergleichung mit der so eben erwähnten Erklärung, welcher sie verwandt ist, lehren kann.

Matth. 13, 51. 52. Die Frage, ob die Jünger die Parabeln verstanden haben, klingt sonderbar nach den gegebenen, mehr als deutlichen Erklärungen. Auch v. 52 wurde nicht aus Marcus entlehnt, scheint jedoch ein durch die Ueberlieferung aufbewahrtes Wort Jesu. Für die Echtheit des Ausspruchs tritt ein, daß Jesus sich selber hier in die Classe der *γραμματεῖς* stellt.

Matth. 13, 53. Hier trifft man zum drittenmale die gewohnte Formel an: *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ.*, womit der Redactor eine Reihe eingeschalteter Reden beschließt (vgl. 7, 28 und 11, 1). Auch an *μετῆρεν* erkennt man den Styl des späteren Redactors: vgl. 19, 1 mit Marc. 10, 1.

Matth. 13, 54—58. Stehen Matth. 8, 18. 23—34 nicht an ihrer Stelle, wie wir früher erwiesen, so liegt auf der Hand, daß die Reihenfolge bei Marcus 4, 35 bis 5, 20 den Vorzug verdient und daß die Reise Jesu von Kapernaum nach Nazareth im Zusammenhange von Matth. 13, 54 am unrechten Platze steht. Der Redactor, welcher Marc. 4, 35 bis 5, 20 und 21—43 von ihrer Stelle rückte, nahm 13, 54 die Erzählung Marc. 6, 1—6 wieder auf.

Matth. 14, 1. Nach dem Zusammenhange bei Matthäus vernimmt Herodes das Gerücht, welches von Jesu erscholl, während des Aufenthalts desselben in Nazareth 13, 54—58, wo Jesus wenige, nach Marcus sogar keine Thaten that (vgl. Matth. 13, 58 mit Marc. 6, 5). Die Uebergehung dessen, was im Namen Jesu durch die Apostel geschah, Marc. 6, 13, womit dieses Gerücht von Jesu Marc. 6, 14 in Verbindung gebracht wird, läßt das Gerücht, welches dem Herodes zu Ohren kam, bei Matthäus in der Luft schweben. Den Redactor erkennt man ferner an seiner gewöhnlichen Verbindungsformel *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ*.

Matth. 14, 13. *Ἀκούσας ὁ Ἰησ. ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν.* Der Redactor hat dieselben Worte 4, 12 gebraucht, um die Reise Jesu nach Galiläa, auf Anlaß der Gefangennehmung des Johannes, zu motiviren. Jetzt braucht er sie auf Anlaß der Enthauptung des Johannes. Auch an *ἐκεῖθεν* erkennen wir den späteren Redactor. Daß hier Compilation Statt hat, geht ferner aus dem Mangel an Zusammenhang mit den vorausgehenden Erzählungen hervor. Nach 13, 58 befand sich Jesus zu Nazareth, einer Landstadt, welche nicht am See gelegen war, und konnte sich deshalb von da (*ἐκεῖθεν*) nicht so, wie Matth. v. 13 erzählt, mit einem Schiff nach einem wüsten Ort am gegenüberliegenden Ufer des Meeres begeben. Die Apostel, welche nach 10, 5 ausgesendet waren, sind wieder bei ihm 14, 15 ff., ohne daß ihrer Abreise Marc. 6, 12 f. und Rückkehr Marc. 6, 30 Erwähnung geschehen wäre. Diese Incohärenz spricht mit für den compilatorischen Charakter der Erzählung. Bei Marcus 6, 30 steht die Erzählung (vgl. unten XVIII.) für sich da und es kann angenommen werden, daß sich Jesus damals in einem der am See gelegenen Flecken Galiläas befunden habe. Die Jünger gehen auf die Reise v. 12 und versammeln sich später wieder bei Jesu (*συνάγονται πρὸς τὸν Ἰησ.*) 6, 30, wonach sie mit ihm über See gehen, nicht um dem Herodes zu entweichen (was nicht im Sinne Jesu lag, Luc. 13, 31—33), sondern um sich nach ihrer Reise in die Einsamkeit zurückzuziehen und auszuruhen, Marc. 6, 31.

Matth. 14, 28—31. Der Evangelist fügt hier dem Wandeln Jesu auf dem See Marc. 6, 47—50 die Ueberlieferung hinzu, daß auch Petrus auf dem See zu wandeln begehrte, aber aus Mangel an Glauben gesunken sein würde, wenn er nicht durch Jesum gerettet worden wäre. Den späteren Redactor erkennt man sogleich an der Formel *ἀποκριθεὶς εἶπεν* v. 28 (worüber später), welche dem Matthäus im Unterschiede von Marcus eigen ist; an *κύριε*, welches bei Marcus nur einmal 7, 28 und daselbst ohne dogmatische Bedeutung, bei Matthäus häufig vorkommt, auch an Stellen, wo Marcus *ῥαββί* schreibt, Marc. 9, 5. Ferner achte man

auf κελεύειν, wofür Marcus an den Parallelſtellen ἐπιτάσσειν, παραγγέλλειν hat, 6, 27; 8, 6; ἐπὶ τὰ ὕδατα, vgl. v. 25 (Marcus ἐπί mit dem Genit.); ἀπὸ τοῦ πλοίου, (Marcus ἐκ τοῦ πλοίου, 5, 2);[1]) καταποντίζεσθαι, welches nur noch einmal bei Matthäus, 18, 6, vorkommt, wo Marcus βάλλεσθαι εἰς τὴν θάλασσαν ſchreibt, 9, 42; ὀλιγόπιστος (vgl. 8, 26; 16, 8 mit Marc. 4, 40; 8, 17) und διστάζειν, welches nur noch einmal vorkommt 28, 17. Der Abſchnitt verräth auch durch dieſen Sprachgebrauch, durch welchen er ſich von Marcus unterſcheidet, die Hand eines ſpäteren Redactors.

Matth. 14, 33. Die Anerkennung Jeſu durch ſeine Jünger als „Gottesſohnes" iſt im Widerſtreit mit 16, 15 und daher hier nicht an ihrem Platze. Marcus hat dieſe Worte nicht.

Matth. 15, 1. Wie gewöhnlich mit dem Vorhergehenden durch τότε verbunden.

Matth. 15, 21—28. Τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος. Eine künſtliche Zuſammenſtellung. Marcus ſpricht allein von Tyrus, 7, 24, und erzählt, wie Jeſus von da durch Sidon zog, v. 31. Matthäus, welcher Marc. 7, 31—37 nicht hat, verbindet Sidon mit Tyrus und beweiſt auch damit ſeinen compilatoriſchen Charakter. Ferner ſcheinen auch v. 23b und 24 von ſpäterem Datum. Deutlich mindeſtens verrathen v. 24 τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ denſelben Urſprung mit denſelben Worten 10, 5, und ſind, eben wie dieſe, im Widerſtreit mit Matth. 8, 10. 11. Auch das Schlußwort 15, 28b γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης erinnert an Matth. 8, 13; ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς αὐτοῦ ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ an Matth. 17, 18 ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης und 9, 22 καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

Matth. 15, 32. Der Redactor verbindet durch ὁ δέ dieſen Abſchnitt nach Gewohnheit mit dem Vorhergehenden. Der Compilator bedachte nicht, daß Jeſus, nach Matth. 15, 29, ſich am Meere bei Kapernaum befand, und daß damit das Folgende, v. 32—38, im Widerſpruche ſteht, wo Jeſus ſchon ſeit drei Tagen, v. 32, durch eine Wüſte hin (ἐρημία) v. 33, auf der Reiſe iſt. Bei Marcus ſteht dieſe Perikope wiederum für ſich, 8, 1, und der ὄχλος, welcher Jeſum umgab, wird, wie πάλιν es zeigt, von dem ὄχλος 7, 33 unterſchieden.

---

[1]) Vgl. Matth. 3, 16 ἀπὸ τοῦ ὕδατος mit Marc. 1, 10 ἐκ τ. ὕδ.; Matth. 8. 1; 17, 9 καταβ. ἀπὸ τοῦ ὄρους mit Marc. 9, 9 ἐκ c. ℵ B. D. al.; Matth. 12, 43; 17, 18 ἐξέρχεσθαι ἀπό, von Dämonen, mit Marc. 1, 25. 26 ἐκ; Matth. 14, 2; 27, 64; 28, 7 ἐγερθ. ἀπὸ τῶν νεκρ. mit Marc. 6, 14. 16; 9, 9. 10; 12, 25 ἐκ ν.; Matth. 21, 8 ἀπὸ τῶν δένδρων mit Marc. 11, 8 ἐκ τ. δ.

Matth. 16, 1. Die Verbindung der Phariſäer und Sadducäer (vgl. Marc. 8, 11, welcher nur die Phariſäer nennt) iſt unhiſtoriſch und verräth eine Zeit, wo man beide als die gemeinſchaftlichen Feinde Jeſu zuſammenſtellte. Bei Marcus kommt dieſe Combination nicht vor, bei Matthäus dagegen in anerkannt ſpäteren Abſchnitten, 3, 7; 16, 11. 12.

Matth. 16, 2 *ὀψίας γεν. — οὐ δύνασθε.* Ein Ausſpruch, welcher bei Lucas in andrer Verbindung gefunden wird, 12, 54—56, und wahrſcheinlich aus einer andern Quelle, vielleicht aus einer Spruchſammlung, vom Redactor in veränderter Form hier eingefügt wurde. Bei Marcus ſteht er nicht und würde auch in den Zuſammenhang ſeiner Erzählung nicht paſſen. Man bemerke ferner den Gebrauch des *ἀποκριθεὶς εἶπεν* v. 2, und der Hapax legomena *εὐδία* und *πυρράζειν*.

Matth. 16, 13. Zwiſchen dieſem Verſe und dem vorhergehenden ſcheint eine Lücke zu ſein. Nach Matthäus fährt Jeſus von Magdala 15, 39 nach der Oſtſeite des Meeres 16, 5. Wo er ſich ausſchifft, meldet Matthäus nicht. Hieraus entſteht der Uebelſtand, daß er Jeſum noch immer zu Schiffe (ſ. v. 5) nach dem landeinwärts gelegenen Cäſarea Philippi reiſen läßt. Dieſe ſichtlich vorhandene Lücke wird durch die Erzählung des Marcus ausgefüllt, welcher zwiſchen 8, 20 und 27 die Ankunft Jeſu in Bethſaida Julias an der nordweſtlichen Seite des Meeres meldet, v. 22—26, von wo Jeſus zu Lande (*ἐν τῇ ὁδῷ*), v. 27, die Reiſe nach Cäſarea Philippi fortſetzt.

Matth. 16, 17—19. Dieſe Verſe, obſchon im Zuſammenhange nicht an unrechter Stelle, verrathen doch kenntlich ihre Abkunft aus einer andern Quelle. Schon *ἀποκριθεὶς εἶπεν* iſt bedenklich. *Ἀποκαλύπτειν* ſteht bei Matthäus allein an Stellen, welche aus einer andern Quelle fließen, als die er mit Marcus gemein hat (ſ. Matth. 11, 25—27). Vor allem aber fällt der Gebrauch von *ἐκκλησία*, und zwar *μου ἡ ἐκκλ.* „Die Gemeinde Chriſti", v. 18, als ſpäterer Beſtandtheil ins Auge (vgl. Matth. 18, 17). Endlich ſetzen die Worte *σὺ εἶ Πέτρος* eine frühere Gelegenheit, bei welcher Simon dieſe Zunahmen empfangen hatte, voraus, wie es Marcus, 3, 16, aber nicht Matthäus berichtet. Der Compilator trug ferner Sorge, nach dem Lobe, welches Petrus empfangen, die Worte *ἐπετίμησεν αὐτοῖς* Marc. 8, 30 zu mildern, indem er an ihre Stelle *τότε διεστείλατο* 16, 20 ſetzte.

Matth. 16, 21. Die Worte *αὐτὸν εἰς Ἱερ. ἀπελθεῖν*, welche bei Marcus, 8, 31, nicht ſtehen, paſſen nicht zu dem prophetiſchen *δεῖ*, und ſcheinen vom Redactor dem Texte des Marcus hinzugefügt zu ſein.

Matth. 16, 24. Matthäus verbindet die hier folgende Rede Jesu durch τότε mit dem Vorhergehenden. Bei Marcus steht diese Perikope, wie der ὄχλος v. 34 ausweist, für sich. Matthäus, welcher hier dasselbe Personal voraussetzt wie v. 21—23, läßt, v. 24, den ὄχλος bei Seite.

Matth. 16, 27. 28. Diese mechanische Vergeltungslehre paßt nicht zu der rein ethischen Vorstellung, daß Jemand seine Seele, d. i. sein wahres Leben verliert und sich einen unersetzlichen sittlichen Schaden zuzieht, v. 26. Der Text des Marcus lautet hier passender: Wer Jesum verleugnet, der soll auch von ihm verleugnet, d. i. nicht für den Seinigen erkannt werden, 8, 38. Ueber diese Verse soll später, bei der Untersuchung des Deutero-Marcus ausführlicher gehandelt werden.

Matth. 17, 5. Die Worte ἐν ᾧ εὐδόκησα, welche bei Marcus, 9, 7, icht stehen, sind vom späteren Redactor, welcher diese Himmelsstimme mit Matth. 3, 17 gleichlautend machen wollte.

Matth. 17, 6. 7. Auch diese Verse sind später eingefügt. Der Redactor zeigt hier, daß er den Vorgang für eine objective Thatsache in der Außenwelt hielt, wozu derselbe allmählich erwachsen ist, während Marcus, 9, 8, den ursprünglich symbolischen Charakter der Erzählung mindestens hier bewahrte.

Matth. 17, 13. Sichtlich eine erklärende Anmerkung des späteren Redactors, eben wie 16, 12. Vgl. Marc. 9, 13.

Matth. 17, 14. Καὶ ἐλθὼν — προσῆλθον αὐτῷ. Der Nominativ ἐλθών, als schwierigere Lesart mit D. und and. beizubehalten, ist hier unverständlich. Er kann dem Umstande zugeschrieben werden, daß der Redactor das καὶ ἐλθών aus Marc. 9, 14, wo es mit εἶδεν ὄχλον zusammenhängt, nach der Verkürzung der Erzählung aus Vergeßlichkeit stehen ließ. Anderwärts schreibt Matthäus, 8, 28: ἐλθόντι αὐτῷ — ὑπήντησαν αὐτῷ, 9, 28: ἐλθόντι προσῆλθον αὐτῷ (vgl. 21, 23), oder mit dem Gen. absol. 17, 24: ἐλθόντων αὐτῶν προσῆλθον.

Matth. 17, 15—18. Der Kranke wird v. 18 als ein Besessener, aber in v. 15 als ein Mondsüchtiger beschrieben. Zu dieser letztern Vorstellung ist sichtlich der spätere Redactor durch die Symptome der Krankheit gekommen. Inzwischen vergaß er v. 15 zu melden (was Marcus, 9, 17, erzählt), daß der Kranke ein πνεῦμα ἄλαλον hatte, und machte durch dieses Versäumniß die Worte καὶ ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον, v. 18, minder verständlich. Dem Redactor ist ferner eigen das ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης, vgl. Matth. 8, 13b; 9, 22b und 15, 28b, wo die gleiche Formel wieder allein bei Matthäus vorkommt.

Matth. 17, 22. Das folgende Gespräch wurde in Galiläa gehalten, ohne daß der Rückreise aus Cäsarea Philippi, Marc. 9, 30, gedacht ist. Durch diese Auslassung wird der Zusammenhang gestört.

Matth. 17, 24b—27. Die Sage vom Stater, welche bei Marcus nicht gefunden wird und noch Lucas unbekannt war, ist hier durch den letzten Redactor zwischen Marc. 9, 32 und 33 eingeschoben, wie es die Verbindung dieser Perikope mittelst der bekannten Formel ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ mit dem folgenden Gespräch über den Rangstreit, Matth. 18, 1, beweist. Der Bericht geht von der juden-christlichen Voraussetzung aus, daß der Messias, als Sohn Gottes, Gott, dem theokratischen Könige, keinen Schoß schuldig war.

Matth. 18, 1. An der unbestimmten Formel ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ erkennt man den Redactor. Durch die Einschiebung von 17, 24b—27 ging der ursprüngliche Zusammenhang von 18, 1 mit 17, 24a verloren.

Matth. 18, 3. 4. Die Frage, wer der Größte sei, hatte den Sinn, die minder Hochgestellten unter Jesu Jüngern zu ärgern. Jesus nimmt darauf ein Kind, als das Sinnbild der Kleinen und Einfältigen (οἱ μικροί). Er achtet auch die Geringen werth und erkennt sie für die Seinen. Wer sie aufnahm, nahm ihn auf. Sie zu ärgern, indem man sich hochmüthig über sie erhob, war in Jesu Sinne tadelnswerth. In diesen Zusammenhang paßt nicht die Vorstellung vom Kinde Matth. 18, 3, als dem Bilde der Einfalt und Demuth, der Vorbedingung für die Theilnahme am Gottesreich. Der spätere Redactor, welcher die Tendenz dieser Erzählung nicht begriff, schob hier durch Einfügung von v. 3 einen Gedanken ein, welcher, von anderwärts entlehnt, in diesen Zusammenhang nicht paßt. Beachtenswerth ist, daß der Redactor diese Worte, die Marc. 10, 15 in ihrer richtigen Verbindung vorkommen, an der Marc. 10, 15 parallelen Stelle Matth. 19, 14 wegließ. Der Redactor versetzte ein in dem Zusammenhange Marc. 10, 15 passendes Wort auf den Wortklang hin an eine andre Stelle und verdarb dadurch beide Berichte.

Matth. 18, 7—9. Der 7te Vers, welcher bei Marcus 9, 42 nicht, und bei Lucas 17, 1 in anderer Verbindung gefunden wird, hängt, da hier von ganz anderen Aergernissen die Rede ist, nur auf den Klang von σκανδαλίζειν und σκάνδαλον hin mit dem Voraufgehenden zusammen. Hierzu kommt, daß der Redactor des Matthäusevangeliums den Text des Marcus 9, 43—47 theils verkürzt, theils nach Matth. 5 verändert hat. Die Aergernisse durch Hand und Fuß, welche Marcus gesondert aufführt, werden bei Matthäus compilatorisch zusammengefaßt, mit der Folge, daß αὐτόν, v. 8, nicht mehr auf χεῖρα paßt. Die Worte εἰ σκανδαλίζει (Marc. ἐὰν σκανδαλίζῃ), βάλε ἀπὸ σοῦ, was Marcus nicht und Matthäus zweimal hat, und desgleichen ἔξελε (Marc. ἔκβαλε), ἔκκοψον (Marc. ἀπόκοψον), erinnern an Matth. 5, 28—29; γέεννα τοῦ πυρός (Marc. γέεννα) an Matth. 5, 22; τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον (Marc. γέεννα) an Matth. 25, 41.

Matth. 18, 10—14. Auch diese Worte hängen nicht mit v. 6 ff. zusammen. Das Gleichniß v. 12, eingeleitet durch das bei Matthäus gewöhnliche *τί ὑμῖν δοκεῖ*, steht bei Marcus nicht und bei Lucas, 15, 3—7, in anderer Verbindung. Wahrscheinlich war es einer Spruchsammlung entlehnt, welcher auch andere Parabeln des Matthäus ursprünglich angehörten.

Matth. 18, 15—35. Der Redactor fährt fort, Worte Jesu, welche auf die brüderliche Liebe Bezug haben, unter dieselbe Rubrik mit den Reden über das Aergernißgeben zu bringen, ohne daß sich erkennen ließe, daß Jesus dies Alles hinter einander gesprochen habe. V. 15—20 gehören einem erst später aufgekommenen Kirchenwesen an. Die *ἐκκλησία* v. 17 und die Macht zu binden und zu lösen v. 18 verrathen dieselbe Hand wie Matth. 16, 18. 19. Die Frage des Petrus und die Antwort Jesu, welche Lucas an anderer Stelle hat, 17, 4, wird durch das gewohnte *τότε* an das Vorhergehende geknüpft.

Matth. 18, 23—35. Dieses Gleichniß gehörte, laut der Formel *ὡμοιώθη ἡ βασ. τ. οὐρ.*, zu derselben Quelle wie die Gleichnisse Matth. 13, 24 ff.

Matth. 19, 1. *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν κτλ* ist die gewohnte Schlußformel, womit der Evangelist zum vierten Male eine von anderwärts eingefügte Reihe von Reden beschließt.

Matth. 19, 10—12. Die Unterredung mit den Jüngern, welche nach Marc. 10, 10 für sie allein Statt hatte, wird bei Matthäus, in Folge der Auslassuug von *εἰς τὴν οἰκίαν* Marc. 10, 10, minder paßlich in Gegenwart der Pharisäer gehalten. Die Rede v. 10—12 über die *εὐνοῦχοι* steht bei Matthäus isolirt und scheint von anderwärts, vielleicht aus einer Spruchsammlung entlehnt.

Matth. 19, 13. Man beachte hier wieder die Verwendung des *τότε*, womit der Redactor zwei selbstständige, zur Reise Jesu nach Jerusalem gehörige Episoden verbindet.

Matth. 19, 17. Die Worte *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* schließen sich nicht an das Folgende *εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός* an. Gott steht die Person Jesu und nicht das Gute gegenüber; vgl. Marc. 10, 18.

Matth. 19, 24. Der Zusammenhang des *πάλιν* mit dem Vorhergehenden ist undeutlich und läßt vermuthen, daß hier zwischen v. 24 und 23 etwas von der Art wie Marc. 10, 24 vom Redactor weggelassen ist.

Matth. 19, 27. Die Hinzufügung der Worte *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν*, welche bei Marcus fehlen, stellt das Selbstzeugniß der Apostel in ein ungünstiges Licht und paßt nicht wohl zu dem Lobe, welches Jesus seinen Jüngern ertheilt, v. 29. 30.

Matth. 19, 28. Dieser Ausspruch steht bei Matthäus isolirt und scheint der späteren judenchristlichen Redaction anzugehören. Ein solches Sitzen auf Thronen, wie es Jesus hier seinen Jüngern verheißt, stimmt nicht mit Matth. 20, 25—28. Auch ist von Jesu schwerlich anzunehmen, daß er dem Judas einen solchen Thron verheißen haben sollte.

Matth. 20, 1—16. Der Eingang dieses bei Marcus nicht befindlichen Gleichnisses: ὁμοία ἐστιν ἡ βασ. τ. οὐρ. verräth, daß dasselbe ursprünglich zu einer Reihe von Parabeln gehörte, welche eben wie die Gleichnisse Matth. 13, 24 ff. und 18, 23 mit einer und derselben Formel eingeleitet werden. Nach dem Evangelisten soll Jesus, zufolge v. 16, in diesem Gleichnisse haben lehren wollen, daß die Letzten, d. i. die, welche nach dem Urtheile der Welt die Letzten waren, eine erste Stelle im Gottesreiche einnehmen und, umgekehrt, viele Erste (die dafür galten) die Letzten sein werden. Das Gleichniß selber inzwischen spricht nicht von Ersten oder Letzten dem Range nach, sondern von der Zeit nach Erstberufenen und später Berufenen. Ueberdieß ist in diesem Gleichniß wohl die Rede von Gleichstellung mit den Erstberufenen (οἱ ἔσχατοι (ἔσονται) πρῶτοι), aber nicht von Nachordnung der Erstberufenen (οἱ πρῶτοι (ἔσονται) ἔσχατοι). Wahrscheinlich fand der Redactor in dem Gleichnisse, v. 12, eine Ablehnung der Werkgerechtigkeit und brachte sie demzufolge in Verbindung mit dem Selbstzeugnisse der Apostel, 19, 27, in welchem er mit Unrecht, wie wir sahen, Lohnsucht gesehen hatte. Dagegen paßt das Wort „viele Letzte werden Erste und viele Erste Letzte sein", nach 19, 30, sehr gut in den Zusammenhang und dient daselbst dazu, den Petrus und die übrigen Jünger nicht, als hätten sie sich hochmüthig vorgedrängt als πρῶτοι, zu demüthigen, sondern sie, die im Unterschiede von den Reichen bei der Welt für ἔσχατοι galten, zu ermuthigen. Hiermit nun steht das Gleichniß 20, 1 ff., worin der Anspruch der Juden zur Schau gestellt wird, als seien sie, als die Erstberufenen zum Gottesreich unter den Völkern, auch die Ersten in Rang und Würdigkeit, nicht im geringsten Zusammenhange.

Matth. 20, 20—28. Diese Erzählung, durch τότε unmittelbar mit dem Vorhergehenden verbunden, steht bei Marcus unter den Ereignissen der Reise für sich. Die Subjects-Verwechselung der Mutter, v. 20. 21, mit den Söhnen, v. 22—24, stimmt nicht mit v. 22, wo angenommen ist, daß diese selber dies Ansuchen an Jesus gerichtet haben, und läßt vermuthen, daß „die Mutter" auf Rechnung des Redactors zu stellen ist.

Matth. 20, 29—34. Die Reise aus Jericho, v. 29, setzt die Ankunft Jesu daselbst voraus, welche Marcus meldet, 10, 46a, Matthäus aber zum Nachtheil für die Deutlichkeit seiner Erzählung wegläßt. Die spätere Redaction dieser Perikope ergiebt sich ferner daraus, daß der Redactor in seinen

Abweichungen vom Text des Marcus sich durch die Erzählung der Blindenheilung Matth. 9, 27 leiten ließ. Die Uebereinstimmung, selbst in Worten, fällt ins Auge: δύο τυφλοί 9, 27; 20, 30; Ἰησοῦς παράγει 20, 30; παράγοντι 9, 27; ἔκραξαν λέγοντες 20, 30, κράζοντες καὶ λέγοντες 9, 27; ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυίδ 20, 30. 31; 9, 27; ἥψατο τῶν ὀμμάτων αὐτῶν, 20, 34; ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν 9, 29; ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν 20, 33; ἀνεῴχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί 9, 30; ἠκολούθησαν αὐτῷ 20, 34; 9, 27. Sichtlich ist die Zweizahl der Blinden, 20, 30, wo Marcus nur eines Blinden erwähnt, durch den Redactor nach 9, 27 gebildet. Der Evangelist compilirte hier aus zwei verschiedenen Quellen.

Matth. 21, 10 und 11 passen gut in den Zusammenhang. Jedoch die isolirte Stellung dieser Verse, welche die synoptische Tradition anderwärts nicht hat, in Verbindung mit einzelnen Worten, welche dem Stil des späteren Redactors eigen sind, macht die spätere Einfügung auch hier wahrscheinlich. Vgl. σείεσθαι Matth. 21, 10 mit 27, 51; 28, 4; πᾶσα ἡ πόλις v. 10 mit 2, 3; 8, 34; οἱ ὄχλοι, dem Matthäus eigen, wo Marcus, mit Ausnahme von 10, 1, ὄχλος schreibt.

Matth. 21, 12—14. Bei Matthäus hat die Tempelreinigung sogleich nach Jesu Ankunft von Jericho und also, minder wahrscheinlich, gegen Anbruch des Abends Statt. Nach Marcus dagegen, 11, 11—17, kommt Jesus Abends nach Jerusalem, besucht den Tempel, begiebt sich darauf nach Bethanien, und reinigt erst am folgenden Tage den Tempel. Die Reihenfolge des Marcus ist natürlicher und der abkürzende Matthäus überschlägt einen Tag.

Matth. 21, 21. 22. Zwischen dem Verdorren des Baumes, einer symbolischen Handlung, und der Kraft des Glaubens, Bäume verdorren zu machen, besteht kein Zusammenhang. Vielleicht sind auch diese Worte erst später eingefügt.

Matth. 21, 28—32. Ein Gleichniß, welches bei Marcus nicht vorkommt und wahrscheinlich auch von Lucas nicht gelesen wurde. Die Weise, wie Marcus mit ἤρξατο (er fing an) αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν, 12, 1, das Gleichniß von den Weingärtnern einleitet, verbietet, bei Marcus eine absichtliche Weglassung eines vorhergehenden, vom Matthäus mitgetheilten Gleichnisses anzunehmen. Dagegen konnte Matthäus von dem Plural ἐν παραβολαῖς, welchen Marcus braucht um im Allgemeinen anzudeuten, daß Jesus in Parabeln lehrte, 3, 23; 4, 2 (vgl. Luc. 8, 4 διὰ παραβολῆς) 4, 11 (vgl. v. 10), wird gleich nur ein Gleichniß vorgetragen, Anlaß nehmen, der Parabel Marc. 12, 1—12 noch zwei andere, 21, 28—32 und 22, 1—14 hinzuzufügen, die er durch die ihm auch anderwärts eigene Formel ἄλλην παραβολὴν

(vgl. 13, 24. 31. 33) einleitet. Beachtung verdient ἡ βασ. τοῦ θεοῦ v. 31, wofür Matthäus anderwärts βασ. τῶν οὐρανῶν schreibt, das er hier aber unverändert stehen ließ.

Matth. 21, 43 kommt in den Evangelien allein bei Matthäus vor. Man beachte, daß ποιεῖν καρπούς nicht bei Marcus vorkommt, und daß der Redactor, welcher überall an den Parallelstellen den Ausdruck des Marcus βασιλεία τοῦ θεοῦ, nach dem Sprachgebrauch der Quelle, aus welcher er seine Sprüche und Parabeln entlehnte, in βασιλεία τῶν οὐρανῶν veränderte, ihn hier, v. 43, unverändert stehen ließ. Dieser Vers ist daher weder dem Marcus, noch einer früheren Recension des Matthäusevangeliums entlehnt, sondern eine Hinzufügung des letzten Redactors.

Matth. 22, 1—14. Die Formel ἀποκριθεὶς εἶπεν ὁ Ἰησ., wo keine Frage voraufgeht, macht den Redactor kenntlich. Da Matthäus das Gleichniß und das darauf folgende Gespräch 22, 15 durch τότε chronologisch verknüpft, ließ er, 21, 46, die Worte καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον Marc. 12, 12 bei Seite und setzte sie nach 22, 22, wo sie bei Marcus, 12, 17 nicht stehen. Die Parabel gehört, zufolge der Formel ὡμοιώθη ἡ βασ. τῶν οὐρ., zu der Reihe von Parabeln, welche Matth. 13, 24 ff. aufgenommen und daselbst sichtlich von anderswoher eingefügt sind. Auch das Gleichniß selber verräth die Hand eines Compilators. Denn v. 6 und 7 enthalten ein Fragment eines andern Gleichnisses und passen, ebensowenig wie v. 11—13, welche wieder ein Fragment eines andern Gleichnisses sind, in den Zusammenhang. Bei Lucas 14, 16—24, kommen sie in einer entsprechenden Parabel nicht vor. Die Formel τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον kommt weder bei Matthäus noch bei Lucas vor. Die Worte ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, zur Bezeichnung der Qualen in der Hölle, geben eine Erklärung des Gleichnisses, welche zu dem Gleichnisse selber nicht gehört, und werden, außer Luc. 13, 28, allein bei Matthäus angetroffen, 8, 12; 13, 42. 50, wo sie, wie wir sahen, auch später eingefügt wurden, und 24, 51 und 25, 30. V. 14 endlich stehen die Worte πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοὶ κτἑ allein bei Matthäus. Dieselben Worte Matth. 20, 16 sind unecht.

Matth. 22, 15—22. Der Redactor knüpft seine Erzählung durch das gewohnte τότε und durch Weglassung des ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον, Marc. 12, 12, an das vorherige Gleichniß und 21, 46. Bei Marcus steht das hier Erzählte, unter den Begebenheiten der letzten Tage, für sich 12, 13. Vom Redactor ist ὑποκριταί, v. 18, welcher Jesum ausſprechen läßt, was bei Marcus, 12, 15, ein Gedanke Jesu ist. Die Schlußworte ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον, v. 22, welche bei Marcus, 12, 17 und Luc., 20, 26, fehlen, scheinen auch vom Redactor herzurühren.

Matth. 22, 23 ff. Die Uebergangsformel ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ

verräth den Redactor. Bei Marcus steht auch diese Perikope 12, 18 für sich. Mit Matth. v. 33 werde das Gleichlautende Matth. 7, 28 verglichen.

Matth. 22, 46. Auch dieses Schlußwort, welches Marcus und Lucas nicht haben, gehört zu den pragmatischen Reflexionen des Redactors.

Matth. 23, 1—37. Die Strafreden, die Jesus gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer hält, sind großentheils einer andern Quelle entlehnt, als die Stücke, welche der Redactor mit Marcus gemein hat. Der spätere Redactor wird an τότε v. 1 erkannt. Als Zuhörer kommen hier die ὄχλοι und die μαθηταί vor, von deren Gegenwart doch im Vorhergehenden nichts bemerklich wird. Plötzlich wendet sich Jesus, von v. 13—36, zu den Schriftgelehrten und Pharisäern, über die er v. 1—12 zu dem Volke in der dritten Person gesprochen hat. Sichtlich waren daher v. 1—12 ursprünglich von v. 13—36 getrennt. Bei Lucas stehen denn auch die Strafreden in einer ganz andern Verbindung, Luc. 11, 39—52, obgleich sie auch da, unnatürlich, als von Jesu bei einer Mahlzeit, zu der er als Gast geladen war, in Gegenwart der mit zu Tische liegenden Pharisäer, gesprochen erscheinen. Im Widerspruch mit den voraufgehenden Versen werden Matth. 23, 37. 38 wieder nicht die Pharisäer und Schriftgelehrten, sondern die Bewohner Jerusalems angeredet. Die verschiedene Stellung dieses Wortes Luc. 13, 34. 35 und die Schreibart Ἱερουσαλήμ, wo Matthäus sonst Ἱεροσόλυμα hat, 2, 1. 3; 3, 5; 4, 25; 5, 35; 15, 1; 16, 21; 20, 17. 18; 21, 1. 10, beweisen mit, daß der Redactor Matth. 23 Reden, welche ursprünglich nicht zu einander gehörten, unter Eine Rubrik zusammengestellt und an einen Text, wie der, Marc. 12, 38—40, geknüpft hat.

Die Combination von „Schriftgelehrten und Pharisäern" v. 13 ff., als wären sie zwei Secten, ist unhistorisch und aus späterer Zeit, da die Schriftgelehrten entweder zu den Pharisäern, oder zu den Sadducäern gehörten. (S. Marc. 2, 16.[1]) Die Zusammenstellung, welche nur noch bei Matth. 5, 20; 12, 38 und bei Lucas vorkommt 6, 7 (vgl. Marc. 3, 2); 11, 53 und 15, 2, ist dem Marcus fremd. Daß die Einfügung der γραμματεῖς, Matth. 23, nicht ursprünglich, sondern vom Redactor ist, geht daraus hervor, daß Lucas allein die Pharisäer nennt, 11, 39. 41. 43, unter welchen

[1]) Die richtige Lesart Marc. 2, 16 ist nach ℵ B D γραμματεῖς τῶν Φαρ. vgl. Luc. 5, 30, und bezeichnet die hier erwähnten Schriftgelehrten als solche, die zur Richtung der Pharisäer gehörten. Auch Marc. 7, 1 wird durch τινες dasselbe angedeutet. Der Evangelist will sagen: die Phäriäer und (unter diesen) einige Schriftgelehrte, wonach weiter unten 7, 5 zu erklären ist.

und nicht neben welchen sich auch Schriftgelehrte befinden v. 45. 46, und so ersehen läßt, daß er in seiner Quelle, vielleicht einer früheren Ausgabe des Matthäus, die Erwähnung der Schriftgelehrten nicht angetroffen hat. Auch ὑποκριταί, Matth. 23, 13. 15. 23. 25. 27. 29, welches bei Lucas (11, 44 ist dieses Wort mit dem vorhergehenden unecht) nicht steht, erinnert an dasselbe Wort Matth. 22, 18, welches wir dort dem Redactor zugewiesen haben. Ferner ist ὁ Χριστός, Matth. v. 10, eben wie 11, 1, eine Glosse des Redactors, vgl. v. 8. In v. 34 kann ἐγώ nicht Jesus sein, welcher keine Schriftgelehrten und Pharisäer aussandte, sondern Gott (vgl. ἡ σοφία τοῦ θεοῦ, Luc. 11, 49), welcher auch v. 37. 38 das redende Subject zu sein scheint und da als der Gott Israels gedacht ist, welcher vergebens seine Propheten ausgesendet hat, Jerusalem zu retten. Endlich verräth sich der Redactor auch durch die Glosse υἱοῦ Βαραχίου v. 35, welcher Luc. 11, 51 noch nicht vorkommt, und für ein Mißverständniß des Redactors anzusehen ist, der den Zacharias, den Sohn des Jojada, 2. Chron. 24, 21, mit Zacharias dem Propheten, dem Sohn des Barachias (LXX) Zach. 1, 1, oder mit Zacharias, dem Sohn Baruchs, dessen Josephus, B. J. IV., 5, 4 gedenkt, verwechselte.

Matth. 24, 1. Daß Jesus den Tempel verließ (vgl. Marc. 13, 1), während bei Matthäus von einem Tempelbesuch nach 21, 23 keine Rede ist, macht die Auslassung eines Abschnitts, wo er, wie Marc. 12, 41—44 (das Scherflein der Wittwe) sich im Tempel befindet, wahrscheinlich. Die Auslassung war vermuthlich ein unwillkürliches Versäumniß, die Folge der Einschiebung der Strafreden, Matth. 23.

Matth. 24, 3b. Die Frage der Jünger nach der Parusie Jesu paßt nicht in den Zusammenhang, da Jesus nicht von seinem Kommen gesprochen hat, sondern von der Vernichtung des Tempels, welche bei der großen Weltkatastrophe am Ende der gegenwärtigen Welt eintreten sollte.[1]) Der Redactor verändert ferner den Ausdruck ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι

---

[1]) Von der Zerstörung der Stadt und des Tempels unter Titus im Jahre 70 ist hier keine Rede. 1) Der Tempel wurde nicht gewaltsam abgebrochen, sondern eine Beute der Flammen. 2) Dieses Ereigniß wurde von den ältesten Christen so wenig erwartet, daß der Verfasser der Apokalypse Cap. 11, 1. 2 noch erwartete, daß der Tempel von dem Uebermuth des zurückkehrenden Nero verschont bleiben werde. Erst später, nach dem vollkommenen Triumph des Messias, sollte das irdische Jerusalem und der sichtbare Tempel durch ein neues geistiges Jerusalem 21, 3. 10 ersetzt werden, in welchem kein sichtbarer Tempel mehr sein wird, v. 22. Diese große Weltkatastrophe ist auch Matth. 24, 15 angedeutet, nach der apokalyptischen Prophetie Dan. 9, 27. Der „Gräuel der Verwüstung" bezieht sich auch nicht auf die Zerstörung Jerusalems, sondern ist ein unbestimmter apokalyptischer Ausdruck.

πάντα (zu überſetzen, wenn dies alles, nämlich alle die prächtigen Bauten des irdiſchen Tempels, ein Ende nehmen ſoll Marc. 13, 4, vgl. Luc. 4, 13, d. i. aufhören ſoll zu beſtehen), in die ihm allein eigene Formel συντέλεια τοῦ αἰῶνος vgl. 13, 39. 40; 28, 20. Vers 9 werden die Verfolgungen, welche die Jünger zu erwarten hätten, durch das bei Matthäus gewöhnliche τότε, in unnatürlicher Zeitfolge nach den ὠδῖνες, v. 8, geſtellt, vgl. Marc. 13, 9, wo dieſe Schwierigkeit vermieden wird. V. 9 iſt ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς, welches bei Matthäus allein vorkommt, eine Gloſſe, welche mit ἴδητε v. 15 und mit ἡ φυγὴ ὑμῶν v. 20. vgl. v. 23, wo vorausgeſetzt wird, daß die Apoſtel noch lebten, im Widerſpruch iſt. Von Marc. 13, 11 13, was daſelbſt an ſeinem Platze ſteht, werden allein v. 13 und 10 behalten, und das Uebrige weggelaſſen, indem es, wie oben nachgewieſen iſt, nach Matth. 10, 17—22 verſetzt worden, in die von Jeſu ſeinen Apoſteln gehaltene Rede. V. 26, welcher bei Lucas in einer andern Verbindung vorkommt, 17, 23 und 37, giebt ſich als ein von anderswoher entlehnter Zuſatz durch die Formel ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ. v. 28, vgl. v. 3, zu erkennen. Ferner ſtimmt die Ankündigung, daß die Paruſie noch während der Lebzeiten des gegenwärtigen Geſchlechts ſtatthaben ſoll, v. 34, in dem Zuſammenhange ebenſo wenig mit der Warnung Jeſu, das Ende der gegenwärtigen Welt nicht allzufrüh zu erwarten, v. 4—8, und den falſchen Meſſiaſſen, welche die große Weltkataſtrophe als nahe bevorſtehend verkündigten (vgl. Luc. 21, 8: λέγοντες — ὅτι ὁ καιρὸς ἤγγικεν), keinen Glauben zu ſchenken, als mit der Verſicherung, daß von dem Tage und der Stunde Niemand weiß als Gott, Matth. 24, 36.[1]) Ferner beachte man, zur Beurtheilung von 24, 37—42, den Ausdruck ἡ παρουσία, v. 39 = ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται, v. 42, wofür bei Marcus, 13, 33—36, eine einfachere und daher ältere Redaction gefunden wird.

Matth. 25, 1—13. Das Gleichniß von den Jungfrauen gehörte urſprünglich, zufolge der einleitenden Formel ὁμοιωθήσεται ἡ βασ. τῶν οὐρ.,

[1]) Daß ἡ ἡμέρα ἐκείνη ἢ ἡ ὥρα nicht buchſtäblich aufzufaſſen iſt, als ob Jeſus habe ſagen wollen, daß er wohl im Allgemeinen die Zeit, aber nicht genau den Tag und die Stunde anzugeben wiſſe, geht daraus hervor: 1) daß der Nachdruck offenbar auf dem nicht wiſſen (vgl. Matth. 25, 13) und nicht auf Tag und Stunde liegt; 2) daß der Ausdruck ſelber ἡ ἡμέρα ἐκείνη, ganz wie Matth. 7, 22, den großen Gerichtstag bezeichnet. 3) Hätte Jeſus dem Evangeliſten zufolge Tag und Stunde buchſtäblich gemeint, ſo würde er ἐκείνη und den Artikel weggelaſſen haben. 4) Endlich beachte man daß ἡμέρα und ὥρα hier ſynonym ſind, ſo daß beide in den Cap. 18, 1; 22, 46; 24, 42 verwechſelt werden, und daß 24, 50 ὥρα allein ſteht ohne ἡμέρα. Ueber das apokalyptiſche Stück v. 9—35, auch bei Marcus, ſoll ſpäter in dieſem Buche gehandelt werden.

eben wie 18, 23—35; 20, 1—16; 22, 1—14, zu der Reihe von Gleichnissen Matth. 13, 24 ff. und wurde hier vom Redactor auf die Parusie bezogen und durch τότε mit den vorhergehenden Reden verbunden.

Matth. 25, 14—30. Das Gleichniß von den Talenten steht bei Lucas, 19, 11 ff., obschon in besserer Form, in anderer Verbindung, wo es die Bestimmung hat, die Hörer von müßigen Fragen nach der Zukunft zum thätigen Leben zurückzuführen. Der auf Reisen gehende Herr (ἀπεδήμησεν), welcher zurückkehrt, v. 19, ist eben so wenig Jesus als der auf Reisen gehende Herr (ἀπεδήμησεν), Matth. 21, 34, dessen Sohn den Messias darstellt v. 37. Auch würde μετὰ πολὺν χρόνον ἔρχεται, v. 19 nicht mit der Zeitbestimmung der Parusie 24, 34; 16, 28; 10, 23 übereinkommen. Daß Jesus, als er hinging, jedem seiner Jünger sein besonderes Talent (den größeren oder geringeren Wirkungskreis) angewiesen hätte, widerspricht überdies Matth. 9, 37. 38, wo Jesus nicht sich selber, sondern Gott als den Herrn der Ernte darstellt, welcher die Arbeiter aussendet, und der Erklärung Matth. 20, 23, daß es nicht ihm zustehe, sondern Gott, die Stelle zu bestimmen, die Jeder im Gottesreiche einnehmen soll. Der Redactor las jedoch in diesem Gleichniß die Ankündigung der Parusie, und fügte diesem von anderwärts entlehnten Gleichniß v. 30 hinzu, wo τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον und ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, eben wie anderwärts, 8, 12; 22, 13, von seiner Hand ist (vgl. das zu 22, 13 Bemerkte).

Matth. 25, 31. Mit der Ankündigung der Parusie verbindet der Redactor die Beschreibung des jüngsten Gerichts selber. Von einem solchen, durch ihn, den Menschensohn, zu haltenden Gericht spricht Jesus anderwärts in den ältesten Stücken dieses Evangeliums nicht (s. 5, 22; 10, 15; 11, 22; 12, 36. 41. 42; 23, 33), sondern allein an Stellen spätern Ursprungs, 7, 22; 13, 41—43; 16, 27. Marcus und Lucas und selbst der Verfasser der Apokalypse 20, 11. 12 (vgl. Röm. 14, 10) kennen ein solches von Jesu persönlich zu haltendes Gericht nicht. Diese Vorstellung entstand erst später, Ap.-Gesch. 10, 42; 17, 31; vgl. 2. Kor. 5, 10.

Die Art, wie in diesem Gericht von dem Messias in der dritten Person gesprochen wird, macht es wahrscheinlich, daß die Absicht des ursprünglichen Verfassers der Perikope nicht war, Worte Jesu zu berichten, sondern die Erwartung der Christen seiner Zeit auszudrücken. Die Vorstellung von Jesu als dem „Könige" des Gottesreichs v. 34 und 40, ist sichtlich später und stammt aus einer andern Quelle als Matth. 9, 37. 38 und 20, 23. Endlich kehrt hier zum fünftenmal die Schlußformel wieder: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ. πάντας τοὺς λόγους τούτους, womit der Redactor

26, 1, wie 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1 eine Reihe von Reden, die er unter dieſelbe Rubrik gebracht, beſchließt.

Matth. 26, 1. 2. Auch hier knüpft der Redactor das Folgende unmittelbar und unnatürlich an die vorhergehenden Reden. Ebenſo verräth die Anfügung von 3—5 an v. 2 durch τότε den ſpäteren Redactor. Bei Marcus fängt hier, wie gewöhnlich, eine neue ſelbſtſtändige Erzählung an, 14, 1.

Matth. 26, 14—16. Wieder mit dem Voraufgehenden durch τότε verbunden. Auch ἀπὸ τότε iſt eine dem Redactor eigene Formel, Matth. 4, 17 und 16, 21.

Matth. 26, 25. Dieſe Frage des Judas und die bejahende Antwort Jeſu paſſen nicht in den Zuſammenhang und ließen erwarten, daß Judas nach ſeiner Entdeckung (vgl. Joh. 13, 30. 31) die Geſellſchaft verlaſſen haben und nicht am Paſſatiſche geblieben ſein würde. Man kann dieſen Vers, welcher allein bei Matthäus ſteht, auf Rechnung des letzten Redactors bringen.

Matth. 26, 32. Eine Einfügung, wie es ſcheint, von ſpäterem Datum, welche in den Zuſammenhang zwiſchen 31 und 33 nicht wohl paßt und wahrſcheinlich vom Redactor eingeſchoben wurde, um das καθὼς εἶπον ὑμῖν, wofür Matthäus, 28, 7, vermuthlich eben wie Marcus 16, 7, εἶπεν las, zu motiviren. Auf dieſen Vers kommen wir ſpäter bei unſrer Unterſuchung zurück.

Matth. 26, 50. Ἐφ' ὃ πάρει; nach einer ſpäteren Gräcität für ἐπὶ τί πάρει; die Vergleichung mit Marc. 14, 45 macht die Einſchaltung auch hier wahrſcheinlich.

Matth. 26, 52—54 findet ſich bei Marcus nicht und iſt wahrſcheinlich eine weitere Ausführung des Redactors. Auch die darauf folgende Formel ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, v. 55 (vgl. Marc. 14, 48) läßt an den letzten Redactor denken. Man achte hierbei auf die Formel τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν, vgl. mit Marc. 14, 49b.

Matth. 26, 63b. Die Verbindung von v. 63b mit 63a mittelſt des dem Redactor eigenen Füllwortes ἀποκριθεὶς εἶπεν, wo keine Frage vorhergeht, iſt mechaniſch. Bei Marcus 14, 61b wird dieſer Verstheil durch πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτόν eingeleitet, und hat das Anſehen eines zweiten, ſelbſtſtändigen Verhörs (vgl. Luc. 22, 66—71).

Matth. 26, 67 wird durch τότε unnatürlich mit dem Vorangehenden verbunden. Der Redactor bedachte nicht, wie unwahrſcheinlich ſeine Erzählung werde, wenn infolge ſeiner Sucht an einander zu reihen, die Mitglieder des Raths ſich des hier berichteten rohen Verfahrens ſchuldig machten. Bei Marcus ſteht dieſe Scene für ſich, und Lucas begriff weislich, daß dieſe Niedrigkeiten, nicht in Gegenwart der Mitglieder

des Raths, durch „die Männer, welche Jesum bewachten", verübt wurden, 22, 63.

Matth. 27, 3—10. Die Erzählung von der Reue und dem Selbstmorde des Judas, verbunden mit v. 2 durch das gewohnte τότε, trägt denselben Charakter wie die Sagen in der Ap.-Gesch. 1 und 2. Der Gebrauch der Formel τότε ἐπληρ. τὸ ῥηθὲν κτὲ erinnert an den letzten Redactor. Es ist zu beachten, daß Lucas, im Uebrigen mit dem Matthäusevangelium (2ter Redaction) nicht unbekannt, diese Sage nicht kannte, vgl. Ap. Gesch. 1, 17. 18.

Matth. 27, 11. Das Wort des Pilatus: bist du (der Nachdruck liegt auf σύ) der König der Juden! ist keine Frage, sondern ein Ausruf: Wie! du (einfacher, hülfloser Mann), sollst den König der Juden vorstellen! Der Redactor las hier eine Frage und ließ Jesum antworten „du sagst es," mit andern Worten, ja das bin ich! Die spätere Einfügung dieser Antwort, bereits durch das Angeführte wahrscheinlich, geht mit aus v. 14 hervor: „und er antwortete ihm nicht auf ein Wort" (πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα) und daher auch nicht auf v. 11.

Matth. 27, 19. Der Traum des Weibes des Pilatus, zwischen dem Text von Marc. 15, 10 und 11 eingeschoben und dem Lucas unbekannt, gehört zu den späteren Sagen, mit welchen der letzte Redactor das Matthäusevangelium bereichert. Κατ' ὄναρ, was sonst im N. Test. nicht vorkommt, erinnert überdies an Matth. 1, 20; 2, 12. 13. 19. 22. Befremdend ist hier auch die Angabe, daß „Pilatus sich auf den Richtstuhl setzte." Saß er denn vorher nicht darauf? War dies der Fall, so ist die Meldung davon hier ungehörig; wo nicht, warum setzte er sich erst jetzt darauf?

Matth. 27, 24. Die Handwaschung des Pilatus steht zwischen Marc. 15, 14 und 15, und wird durch τότε mit dem Folgenden verbunden. Mit der Formel ὑμεῖς ὄψεσθε vergleiche man σὺ ὄψῃ, 27, 4 mit ἀθῷος und αἷμα, v. 24; 27, 4. Auch den Ausruf des ganzen Volks, v. 25, hat allein Matthäus. Das Eine so wohl als das Andere gehört zu den dramatisirenden Darstellungen des letzten Redactors, welche Marcus nicht hat und Lucas nicht kannte.

Matth. 27, 29. Καὶ κάλαμον ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ. Der Accusativ kann nicht mit ἐπέθηκαν verbunden werden. Die Worte, die bei Marcus, 15, 17, nicht stehen, sind eingefügt und gehören mit zu den dramatischen Darstellungen des letzten Redactors.

Matth. 27, 43. Πέποιθεν — υἱός. Auch diese Worte, nach Ps. 22, 8 den Schriftgelehrten unnatürlich in den Mund gelegt, sind hier zwischen Marc. 15, 32a und 32b eingefügt.

Matth. 27, 51b—53. Ungeschichtliche Sagen, vom letzten Redactor zwischen einen Text, wie der des Marcus, 15, 38. 39, eingefügt und noch dem Lucas unbekannt. Mit ἡ γῆ ἐσείσθη, v. 51, vergleiche man 21, 10; 28, 4 und mit ἁγία πόλις v. 53 Matth. 4, 5, Ausdrücke, welche ebenfalls allein in den spätèren Stücken des Matthäus vorkommen. Ἔγερσις v. 53 steht im N. Test. nur hier; ἐμφανίζεσθαι, von einer übernatürlichen Erscheinung, noch allein Joh. 14, 21. 22, jedoch daselbst in geistigem Sinn.

Matth. 27, 62—66. Die Hohenpriester und die Pharisäer sollen sich einer Vorhersagung Jesu erinnern, im Widerspruch mit den andern Stellen in diesem Evangelium, welche darauf Bezug haben, und nach welchen Jesus, mit Ausnahme allein von Matth. 12, 40, welches auch von dem letzten Redactor ist, nicht in ihrer Gegenwart, sondern allein vor den Ohren der Jünger von seiner Auferstehung gesprochen hat. Siehe Matth. 16, 21; 17, 9; 20, 19; 26, 32. Der Ausdruck μετὰ τρεῖς ἡμέρας, wo sonst 16, 21; 20, 19, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ steht, verräth einen andern Sprachgebrauch, und weist aus, daß dieser Abschnitt, welcher dem Lucas noch nicht bekannt war, vom letzten Redactor herrührt. Man achte ferner auf die ungeschichtliche Combination „Hohepriester und Pharisäer", welche, mit Ausnahme von Matth. 21, 45, wo sie ebenfalls eine spätere Redaction verräth (vgl. Marc. 12, 12), im Matthäusevangelium eben so wenig als bei Marcus und Lucas, irgend vorkommt. Erst beim vierten Evangelisten wird sie gefunden, Joh. 7, 32. 45; 11, 47. 57; 18, 3.

Matth. 28, 2—4. Diesem Berichte nach hatte das Erdbeben, als Folge des Niedersteigens eines Engels und des Abwälzens des Steins, mit sammt der Flucht der Wächter und so auch der Auferstehung Jesu, im Zusammenhange mit v. 1, in Gegenwart der Frauen Statt, im Widerspruch mit dem Worte des Engels (v. 5 und 6) an die Frauen, daß Jesus schon auferstanden war (ἠγέρθη). Der Widerspruch entstand durch die Einfügung der bei Matthäus allein befindlichen Sage, daß das Grab, über dessen Oeffnung eine frühere Ueberlieferung sich noch keine bestimmte Rechenschaft zu geben wußte, durch einen Engel geöffnet war. An eine spätere, noch Lucas unbekannte Redaction erinnert auch ἀποκριθεὶς εἶπεν v. 5, das gewöhnliche Füllwort des Redactors, auch wo keine Frage vorhergeht.

Man achte endlich auf die hier vorkommenden Worte: ἰδού, das Lieblingswort des letzten Redactors (Matth. 1, 20; 2, 1. 9. 13. 19; 3, 16. 17; 4, 11; 27, 51; 28, 11 und weiter in einer Anzahl Stellen, wo Marcus dies Wort in den parallelen Texten nicht hat); auf καὶ ἰδοὺ σεισμὸς μέγας ἐγένετο, vergl. mit Matth. 8, 24: καὶ ἰδοὺ σεισμὸς μέγας ἐγένετο (Marc. 4, 37); τάφος v. 1, allein bei Matthäus befindlich,

23, 27. 29 (vergl. Luc. 11, 48 *μνημεῖον*); 27, 61. 64. 66 (vergl. *ταφή* 27, 7); *ἄγγελος κυρίου* (vergl. Matth. 1, 20. 24; 2, 13. 19); *ἐπάνω αὐτοῦ* v. 2 (vergl. 2, 9; 5, 14; 21, 7 (Marc. 11, 7 *ἐπ' αὐτόν*); 23, 18. 20. 22; 27, 37), was bei Marcus nicht vorkommt; *ἰδέα* oder *εἰδέα* v. 3 (hap. leg.); *ὡς ἀστραπή*, die Beschreibung eines Himmelsbewohners, welche allein Lucas kennt (*ἐξαστράπτων*), 9, 29 (vergl. daselbst die Parallelstellen des Matthäus und Marcus); *ἔνδυμα* v. 3 (siehe Matth. 3, 4 (vergl. Marc. 1, 6); 6, 25. 28; 7, 15; 22, 11. 12) (Marc. *ἱμάτιον*, *ἱμάτια* und 16, 5 *στολή*); *ἀπὸ τοῦ φόβου* (vergl. 14, 26); *ἐγερθῆναι ἀπὸ τῶν νεκρ.* (vergl. 14, 2; 27, 64) (Marc. an der paral. St. *ἐκ νεκρῶν*) und den Schreibfehler *εἶπον* v. 7 für *εἶπεν* (vergl. Marc. 16, 7), welchem Matth. 26, 32 seine Entstehung zu danken hat.

Matth. 28, 9. 10. Die Verkündigung des Engels *ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε*, v. 7, läßt eine Erscheinung, schon am ersten Tage der Woche im Bereiche Jerusalems für die Frauen, nicht erwarten. V. 10 ist eine Wiederholung von v. 5. 7, wobei das Wort des Engels in der späteren Tradition bereits ein Wort des auferstandenen Jesus geworden war. Charakteristisch sind ferner *ἰδού*, *προσκυνεῖν*, für Anbetung (vergl. 2, 2. 8. 11; 4, 9. 10; 28, 17), *ἀδελφοί* für *μαθηταί* (vergl. v. 7).

Matth. 28, 11b—15. Die Fortsetzung von 27, 62—66, und auch später eingefügt. Man achte auf die Uebereinstimmung hier vorkommender Ausdrücke mit Stellen, welche auch der letzten Redaction angehören: *ἰδού*, *κουστωδία* (vergl. Matth. 27, 65), *συμβούλιον λαμβάνειν* v. 12 (vergl. 12, 14; 22, 15; 27, 1. 7), wo Marc. *συμβ. ποιεῖν* schreibt, 3, 6; 15, 1; *ἀργύρια* v. 12. 15 (vergl. 26, 15; 27, 3. 5. 6. 9); *ὁ ἡγεμών* (vergl. 27, 2. 11. 14. 15. 21. 23. 27) (Marc. *ὁ Πιλᾶτος*); *πείθειν* v. 14 (vergl. Matth. 27, 20) (Marc. *ἀνασείειν* 15, 11); *ἀμέριμνος* hap. leg. in den Evangelien. Hierzu beachte man, daß das Gerücht sich verbreitete „bis auf den heutigen Tag" (*μέχρι τῆς σήμερον*), v. 15, was an das verwandte *ἕως τῆς σήμερον*, Matth. 27, 8, erinnert.

Matth. 28, 16 nimmt den V. 7 auf. Nur die Worte *εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς*, während zuvor von einem solchen Befehle keine Erwähnung geschehen, scheinen der ursprünglichen Erzählung, daß Jesus in Galiläa seinen Jüngern erschienen war, vom Redactor hinzugefügt. Bei der Frage, ob die übrigen Verse 18—20 zur Grundschrift gehörten, verläßt uns die Vergleichung mit Marcus, da der ursprüngliche Schluß des Marcus, nach *ἐφοβοῦντο γάρ*, Marc. 16, 8, verloren ging. Die Hand des späteren Redactors ist jedoch nicht zu verkennen in *μαθητεύειν* v. 19 (vergl. 13, 52; 27, 57), in dem dem Matthäus ebenfalls allein eigenen Ausdruck *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, v. 20 (vergl. Matth. 13, 39. 40. 49; 24, 3) und in

dem Taufbekenntniß, v. 19, welches erst in beziehungsweise später Zeit entstanden sein kann (vergl. Apostelgesch. 2, 38). Daß jedoch die Grundschrift eine Erscheinung in Galiläa hatte, ist, in Hinsicht auf die Verweisung des Engels nach dieser Landschaft, Marc. 16, 7, sehr wahrscheinlich.

Wir beschließen diese Untersuchung der Folge der Erzählungen im kanonischen Matthäusevangelium, indem wir constatiren, daß diese Schrift, sowohl für sich betrachtet, als verglichen mit den Texten bei Marcus, von Anfang bis zu Ende offenbar eine Compilation aus mindestens vier verschiedenen Quellen ist. Die erste Hauptquelle ist Marcus, oder, was vorläufig unentschieden bleibt, ein Proto-Marcus, worin die meisten Pericopen, vor allem in der Geschichte von Jesu Aufenthalt in Jerusalem, als lose Episoden, ohne directen Zusammenhang, für sich dastanden. Der Redactor des Matthäus-Evangeliums knüpfte diese Perikopen durch Uebergangsformeln wie ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμ., ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, τότε, ἐκεῖθεν, ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος mechanisch an einander, ließ sie, in Folge größerer oder kleinerer Einfügungen, dann und wann, theils absichtlich, theils unwillkürlich, ihre Stelle ändern, oder ließ einige derselben weg.

Die zweite Hauptquelle bestand wahrscheinlich in einer Spruchsammlung, deren ursprüngliche Gestalt nicht mehr nachgewiesen werden kann, aus welcher der Redactor fünf Hauptreihen zusammenstellte, kenntlich an der fünfmal wiederholten Formel καὶ ἐγένετο ὅτε ὁ Ἰησ. ἐτέλεσε τοὺς λόγους τούτους, oder τὰς παραβ. ταύτας, Matth. 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1 und 26, 1, und aus welcher er überdies, wie es scheint, eine Anzahl lose vorhandener Sprüche entlehnte, die er dem Text des Marcus oder Proto-Marcus einfügte. Diese Spruchsammlung, auf welche vielleicht von Papias angespielt wurde, wenn er einer von Matthäus geschriebenen σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων erwähnt, Euseb. III, 39, können wir den Proto-Matthäus nennen. Hieher gehören 5, 3 — 7, 27; 8, 11; 9, 13; 9, 37. 38; 10, 16, 24—42; 11, 21—24, 25b—29; 12, 5–7. 11. 27. 28. 33—37. 39. 41. 42. 43–45; 13, 16. 24—30. 31—33. 44—48. 52; 15, 13; 16, 2. 3; 17, 20b; 18, 10—14. 15. 16. 21b—35; 19, 10—12; 20, 1–16; 21, 21a, c, 22. 28b—32. 43; 22, 1—14, außer v. 6. 7. 11—13; 23, 2—12. 13. 36; 24, 11. 26–28; 25, 1—13. 14—30a; 26, 42.

Die dritte Hauptquelle war eine Schrift, aus welcher das die Predigt des Täufers betreffende Eigenthümliche, Matth. 3, 7–10. 12, die drei Versuchungen 4, 3—11a, die Erzählung von dem Hauptmann, 8, 5—10. 13, und von den unentschlossenen Jüngern 8, 19—22, von den zwei Blinden und einem Besessenen, 9, 27. 32—34, die Botschaft des Johannes aus dem Kerker und die Reden Jesu über Johannes, 11, 2—19, entlehnt sind.

Dieſes Beſondere iſt nicht dem Marcus, und, ſofern es Begebenheiten betrifft, auch nicht der angenommenen Spruchſammlung entlehnt, und kann für die Fragmente eines jetzt verloren gegangenen Evangeliums gelten. Die Schrift, welche aus dieſen drei Quellen zuſammengeſtellt wurde, mag den Namen des Deutero-Matthäus führen. Dieſer Schrift, welche Lucas, wie wir ſpäter nachweiſen werden, (in welcher Form, kann, da ſie verloren ging, nicht anders als nur annäherungsweiſe beſtimmt werden,) unter ſeine Quellen zählte, fehlte eine Anzahl Stücke des kanoniſchen Matthäus, welche in den Text des Marcus eingefügt ſind, und noch dem Lucas unbekannt waren. Dieſes mit einander weiſt auf eine vierte Hauptquelle. Zu ihr gehören mit Sicherheit Cap. 1 und 2; 3, 3. 14. 15, die Redaction von 4, 12 und 13; Vers 14 und 15; die Worte *ἀνέβη — τὸ στόμα αὐτοῦ*, 5, 1. 2; v. 19[1]); 7, 22. 23; 8, 12. 17; 10, 5. 6; 11, 2 *τοῦ Χρ.*; 12, 17—21; 13, 35. 36—43. 49. 50; die Redaction von 14, 13a; 14, 28—31; 15, 24; 17, 24b—27; 19, 17a. 19b. 28; 20, 16; die Redaction von 21, 2. 7; 21, 4 und 5; 23, 10 *ὁ Χρ.*; v. 13. 15. 23. 25. 27. 29 *γραμμ.*; v. 35 *υἱοῦ Βαρ.*; die Redaction von 24, 3. 20 *μηδὲ σαββ.* 51b; 25, 30b; 26, 2. 15. 25; 27, 3—10. 19. 24. 25. 43; die Redaction von 27, 34; 27, 51—53; die Redaction von v. 54; 27, 62—66; 28, 1a. 2—4. 8. 9. 11—15. Die aus dieſen vier Quellen zuſammengeſtellte Schrift iſt das noch gegenwärtig vorhandene kanoniſche Matthäus-Evangelium, welches mit dem Namen des Trito-Matthäus bezeichnet werden kann.

II.

Die Citate aus dem Alten Teſtament.

Iſt durch unſere bisherige Unterſuchung aus der Anordnung der Erzählungen klar geworden, daß das nach Matthäus benannte kanoniſche Evangelium aus verſchiedenen Quellen zuſammengeſtellt worden, ſo gehen wir jetzt weiter und achten darauf, ob die verſchiedenen Theile ſich auch durch eigenthümliche Erſcheinungen von einander unterſcheiden. Wir richten hierbei die Aufmerkſamkeit zuerſt auf die Citate aus dem Alten Teſtament.

a. Citate, welche allein bei Trito-Matthäus vorkommen.

Matth. 1, 23. Der Verfaſſer folgt den LXX, wie ſeine Ueberſetzung von עַלְמָה durch *παρθένος* ausweiſt. Der hebräiſche Text, in welchem עַלְמָה nicht eine Jungfrau, ſondern im Allgemeinen „eine junge Frau" bezeichnet, hat dem Verfaſſer zu ſeinem Zweck nicht dienen können. Auch die Futura

[1]) S. oben die Anmerk. S. 22.

ἕξει ἐν γαστρὶ, τέξεται und καλέσουσιν (LXX καλέσεις, irrige Ueberſetzung von וְקָרָאתָ = וְקָרְאָה, „ſie nennt"), wo das Hebräiſche Participia הָרָה und יֹלֶדֶת hat, geben dem Wort eine prophetiſche Form. Das hebräiſche „ſie nennt" konnte hier nicht beibehalten werden, da nicht Maria, ſondern der Engel dem Meſſiaskinde den Namen Immanuel gab.

Matth. 2, 5. Der hebräiſche Text muß, wie die LXX ausweiſen und wegen der Masculina צָעִיר und אַתָּה, welche zu dem wirklichen Bethlehem nicht paſſen, ſo geleſen werden: וְאַתָּה בֵּית אֶפְרָתָה [1]). Nach dieſem Text, wenn er zu Jeſu Zeit noch vorhanden war, konnte die Weiſſagung des Micha dem Evangeliſten nicht dienen. Er folgte den LXX: καὶ σὺ Βηθλεέμ, ſchrieb aber γῇ Ἰουδα ſtatt des unverſtändlichen οἶκος τοῦ Ἐφραθά. Beachtenswerth vor allem iſt die Einfügung von οὐδαμῶς, welches Wort in den LXX und auch im hebräiſchen Text fehlt, und vielleicht unter dem Einfluß eines Targum geſchrieben wurde. Von dem Propheten wird der Gegenſatz hingeſtellt: „aus dem kleinen Geſchlecht Ephratas ſoll etwas Großes, nämlich der künftige König Iſraels hervorgehen". Die Rabbiniſtik fand das Prädicat klein für den Geburtsort des Meſſias unpaßlich, und veränderte deshalb klein in nicht klein.

Matth. 2, 15. Wörtlich nach dem hebräiſchen Text, oder einem demſelben entſprechenden Targum. Der Text der LXX hat τὰ τέκνα αὐτοῦ für τὸν υἱόν μου, war jedoch für den Zweck des Evangeliſten unbrauchbar.

Matth. 2, 18; Jer. 31, 15. Der Text des Matthäus folgt den LXX, ſo jedoch, daß in ὀδυρμὸς πολύς (Hebr. תַּמְרוּרִים), der Einfluß eines Targum ſichtbar iſt, wovon noch bei Jonathan וּרְבָנָן בְּמַר die Spuren vorhanden ſind.

Matth. 2, 19. 20 vergl. Exod. 4, 19, nach den LXX.

Matth. 2, 23. Der Name Ναζωραῖος entſpricht nicht dem hebräiſchen נֵצֶר, Jeſ. 11, 1, ſondern nur dem Klange von Ναζιραῖος, LXX (נָזִיר), Richt. 13, 5. Daß der Verfaſſer dieſe Stelle vor Augen hatte, geht aus der Gleichförmigkeit von ἰδοὺ ἐν γαστρὶ ἕξεις καὶ τέξῃ υἱόν, am a. O. v. 5 und 7, mit Matth. 1, 21. 23 hervor.

Matth. 3, 3. Nur die LXX, welche das Hebräiſche verkehrt wiedergiebt, indem ſie ἐν τῇ ἐρήμῳ mit φωνὴ βοῶντος verbindet und קוֹרֵא als Genit. auffaßt, konnte dem Evangeliſten hier dienen. Er citirt jedoch frei, da er für τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν LXX, was dem hebräiſchen Text entſpricht, allein τὰς τρ. αὐτοῦ ſchreibt.

Matth. 4, 15. Dieſes Citat weicht von dem Text der LXX ab. Für das erſte γῇ haben die LXX χώρα. Matthäus läßt οἱ λοιποὶ οἱ τὴν

[1]) Siehe mein Buch: Het evang. naar Joh. p. 211 not. (S. 198 Note d. Ueberſ. v. Lang).

παραλίαν κατοικοῦντες weg und ſchließt ſich mit ὁδὸν θαλάσσης (Hebr. דֶּרֶךְ הַיָּם), εἶδεν (Hebr. רָאוּ, LXX ἴδετε) und αὐτοῖς (עֲלֵיהֶם LXX ἐφ ὑμᾶς) näher an den hebräiſchen Text an. Das Citat iſt eine freie Anführung, auf welche ſowohl das Hebr., oder ein Targum, als die LXX, Einfluß übten. Freie Ueberſetzung iſt ferner καθήμενος (LXX πορευόμενος, Hebr. הַהֹלְכִים), und die Stellung des καί vor τοῖς καθημένοις.

. Matth. 8, 17; Jeſ. 53, 4. Das Citat weicht von den LXX ab und hält ſich näher an das Hebräiſche. Matthäus überſetzte, ſeinem Zweck entſprechend, הוּא נָשָׂא durch ἐλαβεν (LXX φέρει).

Matth. 12, 18—21; Jeſ. 42, 1—4. Das Citat nimmt aus den LXX τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, eine verkehrte Ueberſetzung des Hebräiſchen לְתוֹרָתוֹ (auf ſeine Lehre) und ἔθνη, Ueberſetzung des hebräiſchen אִיִּים (die Inſeln) auf. Dem hebräiſchen Text entſpricht εἰς ὃν εὐδόκησεν ψυχή μου (רָצְתָה נַפְשִׁי). Dagegen weicht der Ueberſetzer bei Matthäus von beiden in den Worten ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν ab, welche dem Hebr. v. 4 entſprechen, und in θήσω (Hebr. יָחֹתִי, LXX ἔδωκα). Die Worte εἰς νῖκος ſind epexegetiſch, und durch θήσω wird die Schriftſtelle Weiſſagung der Zukunft. Der Einfluß eines Targum iſt hier um ſo wahrſcheinlicher, als auch der chaldäiſche Paraphraſt das Futurum אֶתֵּן hat.

Matth. 13, 35. Auch dieſes Citat hat einen gemiſchten Text. Die erſte Hälfte ſtimmt mit den LXX überein. Im zweiten Gliede iſt ἀπὸ καταβολῆς κόσμου eine targumiſtiſche Paraphraſe des hebräiſchen מִנִּי־קֶדֶם (LXX ἀπ' ἀρχῆς).

Matth. 21, 5; Zach. 9, 9. An die LXX erinnern πραΰς ἐπιβεβηκώς und ὑποζύγιον.. Näher dem hebräiſchen Text עָנִי וְרֹכֵב עַל חֲמוֹר וְעַל עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת iſt ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου. Uebrigens iſt der Text frei aus dem Gedächtniß angeführt, da die Prädicate des Königs, ein Gerechter und Helfer, im Hebräiſchen und in den LXX (σώζων) vorhanden, ausgelaſſen ſind. Der ὄνος iſt bei Matthäus nicht, wie im Hebräiſchen und den LXX, ein Eſel, ſondern eine Eſelin (vergl. v. 7), in Folge des verkannten Parallelismus.

Matth. 27, 3; Zach. 11, 12. 13. Von den LXX iſt ἔστησαν Matth. 26, 15 entlehnt, und daraus ſogar die Thatſache conſtruirt, daß Judas das Geld, welches nach Marcus ihm verſprochen war, empfangen hat. Für τρ. ἀργυροῦς, Contraction des Adjectivums ἀργυρέους, verkehrte Ueberſetzung des שְׁלֹשִׁים כֶּסֶף, hat Matthäus τρ. ἀργύρια. Die Ueberſetzung Töpfer (κεραμεύς) entſpricht nicht dem Hebräiſchen, wo für יוֹצֵר geleſen werden muß יוֹצֵר = אוֹצֵר, Schatzkaſten, von אָצַר, und ebenſowenig den LXX, welche gleichfalls יוֹצֵר laſen und das Wort durch χωνευτήριον überſetzten. Wahrſcheinlich muß auch hier der Einfluß eines Targum ange-

nommen werden. Der chaldäische Paraphrast mindestens las יִצֵּר von אָצַר und übersetzte אֲמִרְכָּל, Schatzmeister.

Die angeführten Citate gehören zu den Theilen des ersten Evangeliums, welche wir dem Trito-Matthäus zuschreiben zu müssen gemeint haben, und kennzeichnen sich durch die Art wie die Texte, theils unter dem Einfluß der LXX, theils unter dem des hebräischen Originals oder eines Targum redigirt sind. Ob diese Redaction vom Verfasser selber herrührt, oder bereits in dieser Form ihm gegeben war, ist ungewiß. Das Letztere ist jedoch wahrscheinlich, da der Evangelist, wo er von den LXX abweicht, Worte gebraucht, welche nicht zu seinem gewöhnlichen Sprachgebrauch gehören [1]).

b. Citate, welche allein bei Matthäus und Lucas (Deutero-Matthäus) vorkommen.

Von den vorigen Anführungen unterscheiden sich die Citate in denjenigen Theilen des Matthäus, welche wir, da sie auch dem Lucas bekannt sind, dem Deutero-Matthäus beilegen, durch ihre Uebereinstimmung mit den LXX, ohne daß der Verfasser mit dem Hebräischen oder mit einem Targum zu Rathe ging.

Matth. 4, 4; Deut. 8, 4. Wörtlich nach den LXX. Das Wort, *ῥήματι*, auf welchem bei Matthäus ein Nachdruck liegt, ist eine Glosse der LXX und wird nicht im hebräischen Text gefunden.

Matth. 4, 6; Ps. 91, 11. 12. Wörtlich den LXX entlehnt.

Matth. 4, 7; Deut. 6, 16. *Ἐκπειράσεις*. Wörtlich nach den LXX. Der hebräische Text hat תְּנַסּוּ im Plural.

Matth. 4, 10; Deut. 6, 13. *Μόνῳ* steht in den LXX und nicht im hebräischen Text. *Τὸν θεὸν προσκυνήσεις*, abweichend von *φοβηθήσῃ*, LXX Rec. (Hebr. תִּירָא), findet sich in den LXX (Cod. Al. und andere Handschriften). Daß die Abweichung nicht von dem Deutero-Matthäus selber herrührt, geht daraus hervor, daß sonst in dem Evangelium *προσκυνεῖν* mit dem Dativ construirt wird, 4, 9; 2, 2. 8. 11; 8, 2; 9, 18; 14, 53; 15, 25; 18, 26; 20, 20; 28, 9. 17.

Matth. 11, 10; Mal. 3, 1. Das Citat weicht vom Hebräischen und den LXX (*πρόσωπόν μου*) ab. Matthäus hat *πρ. σου*, indem der Bote als Wegbereiter des Messias und nicht, wie bei dem Propheten, des Jehova, angesehen wird. Uebrigens folgt der Verfasser den LXX, mit Ausschluß

---

[1]) S. Credner, Beitr. II, S. 142. 143.

von κατασκευάσει (vergl. Marc. 1, 3) wofür die LXX ἐπιβλέψεται haben. Der Einfluß des hebräiſchen Textes beweiſt das Alter des Citats, welches auf Johannes ſchon von Jeſu ſelber bezogen wurde.

c. Citate bei Matthäus und Marcus.

Von derſelben Art ſind die Citate, welche Matthäus mit Marcus gemein hat. Zu bemerken iſt hierbei, wie Matthäus Stellen, in welchen Marcus dem hebräiſchen Text näher ſteht, nach den LXX ändert.

Marc. 4, 12. Frei dem hebräiſchen Text, Jeſ. 6, 9. 10, folgend. Ἀφεθῇ αὐτοῖς v. 10, Hebr. וְרָפָא לוֹ, impersonal: und ihm Geneſung werde. Matthäus folgt, 13, 15, buchſtäblich den LXX καὶ ἰάσομαι αὐτούς, und dehnt die Anführung noch weiter aus, 13, 14. 15.

Marc. 7, 6; Matth. 15, 8; Jeſ. 29, 13. Οὗτος ὁ λαός. Beide folgen den LXX, mit Abweichung vom Hebräiſchen; Marcus etwas freier; Matthäus: ὁ λαὸς οὗτος.

Marc. 7, 10; Exod. 20, 12, LXX und Hebräiſch Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητ. σου. Matthäus läßt 15, 4 die überflüſſigen Pronomina weg.

Marc. 10, 7; Gen. 2, 24. Ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Nach den LXX. Matthäus läßt auch hier das Pronom. αὐτοῦ weg, vervollſtändigt 19, 5 das Citat durch die Worte κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ (LXX, Cod. Al. Rec. προσκ. πρὸς τὴν γυν.), und macht die Worte Adams, nach Maßgabe der jüdiſchen Grammatologie, zu einem Worte Gottes, εἶπεν (ὁ θεός), v. 5.

Marc. 10, 19. Matthäus folgt hier, 19, 18, der Ordnung des Dekalogs, und läßt wieder das Pronomen σου (LXX) nach τὸν πατέρα weg.

Marc. 12, 26; Exod. 3, 6, Ἐγὼ ὁ θεός (Hebr.), Matthäus (22, 32) fügt mit den LXX εἰμι hinzu.

Marc. 12, 30. Ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. So nach dem hebräiſchen Text. Der Receptus fügt ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου hinzu, was wider ℵ, B. u. ſ. w. aus Matthäus ſich einſchlich, in A den Platz änderte, von D. H. u. ſ. w. mit Recht weggelaſſen wird. Matthäus las, 22, 37, in den LXX (Cod. Al. und andere) fälſchlich für δυνάμεως (Hebr. מְאֹד, was dem ἰσχυς bei Marcus entſpricht), διανοίας, was im Hebräiſchen nicht ſteht und auch zu ἀγαπᾶν nicht paßt.

Marc. 12, 36; Pſ. 110, 1. Κάθισον ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. Frei, nach den LXX,

welche κάθου lesen und ὑποπόδιον für ὑποκάτω. Matthäus citirt auf dieselbe Weise, hat aber in engerem Anschluß an die LXX κάθου, 22, 44.

Marc, 14, 27; Zach. 13, 7. Τὰ πρόβατα (Hebr.). Matthäus 26, 31 fügt mit den LXX τῆς ποίμνης hinzu.

Marc. 14, 62. Μετὰ τῶν νεφ. Nach den LXX und dem chald. Text, Dan. 7, 13. Matthäus (26, 64) schreibt ἐπὶ τῶν νεφ. mit Beziehung auf Jesus, dessen Kommen auf den Wolken man erwartete; vergl. 24, 30 und Marc. 13, 16.

Marc. 15, 34. Ἐλωὶ, ἐλωὶ λαμμᾶ σαβ.; Ps. 22, 1. Das Chaldäische ist hier ursprünglicher als das Hebräische ʾēlī, wie Matthäus 27, 46 schreibt, um desto bequemer das erfolgte Mißverständniß zu erklären. Im Gebrauche des Vocativus θεέ (vergl. πάτερ, Matth. 26, 39 mit ὁ πατήρ, Marc. 14, 36) weicht Matthäus vom Text des Marcus und von den LXX ab, mit welcher er jedoch ἵνα τί (Marc. εἰς τί, Hebr. לָמָה) gemein hat.

d. Citate in der Spruchsammlung (Proto-Matthäus).

Auch die Citate des Proto-Matthäus kommen mit den LXX überein. Vergl. Matth. 5, 38 mit Exod. 21, 24; Lev. 24, 20; Deut. 19, 21, mi Ausschluß von καί, welches eigentlich nicht zu dem Citat gehört. Dasselbe läßt sich bei Matth. 5, 21. 27 (Exod. 20, 13. 14); Matth. 5, 33 (Deut. 23, 21) und Matth. 5, 43 (Lev. 19, 18) bemerken. Die Anführungen sind jedoch frei, wie es bei mündlichem Vortrage zu erwarten ist.

Als Resultat stellen wir fest, daß die verschiedenen Stücke, aus welchen Matthäus, wie wir oben sahen, zusammengestellt wurde, sich durch die Art der Anführung aus dem Alten Testament unterscheiden. Insbesondere ist bei Trito-Matthäus außer dem Einfluß der LXX auch der der Targums sichtbar. Die Citate, welche Deutero-Matthäus mit Lucas gemein hat, sind von ganz anderer Art und folgen bei Matthäus den LXX aufs engste. Daß Marcus freier citirt und an verschiedenen Stellen sich mehr als Matthäus dem hebräischen Texte nähert, spricht für den älteren Ursprung des Marcus-Evangeliums. Wo es Worte Jesu betrifft, kann diese Annäherung an den hebräischen Text in der älteren Redaction seiner Worte nicht Wunder nehmen. Bei Deutero-Matthäus fällt der Gebrauch der LXX so sehr ins Auge, daß er sogar einmal (s. 22, 37) den griechischen Text der LXX falsch gelesen zu haben scheint.

III.

Erzählungen des Matthäus, welche nach Typen und Weissagungen des Alten Testamentes gebildet sind.

Zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten in den beiden Capiteln Matth. 1 und 2, welche, wie wir sahen, ursprünglich nicht mit Cap. 3, 1 f. vereinigt waren, gehört die Art, wie die daselbst vorkommenden Erzählungen nach vermeintlichen Typen oder Weissagungen des Alten Testamentes construirt sind.

War der Stammbaum Jesu in der bürgerlichen Familie zu Nazareth nicht vorhanden, so construirte man ihn so viel als möglich aus den Geschlechtsregistern der israelitischen Könige, von welchen der Messias, der Weissagung zufolge, abstammen sollte, und von welchen daher selbstverständlich Jesus, wenn er der Messias war, entsprossen sein mußte, 1, 1—18.

Von einer Geburt Jesu in Bethlehem ist, die Erzählungen Matthäus 2, 1 ff. und Luc. 2, 1—6 ff. ausgenommen, in der Literatur des Neuen Testamentes nichts bekannt. Ueberdies schließen die Berichte des Matthäus und Lucas einander aus [1]).

Geht hieraus, in Ermangelung älterer Berichte, der unhistorische Charakter beider Ueberlieferungen hervor, so liegt es auf der Hand, den Ursprung dieser Sagen in der Prophezeiung Mich. 5, 1 zu suchen, wo nach einer falschen Auslegung und wahrscheinlich auch falschen Lesart [2]) Bethlehem als der Ort bezeichnet wird, wo der Messias geboren werden soll. Der Geburtsort des Messias war somit schon im voraus von Gott selber angekündigt, und Jesus *mußte* daher, nach dem Urtheile Aller, die ihn für den Messias hielten, dort geboren sein. So entstand von selber die die Geburt Jesu zu Bethlehem betreffende Ueberlieferung, wie der erste Evangelist, indem er selber, Matth. 2, 4. 5, auf Micha 5, 1 als prophetische Quelle verweist, es deutlich zu erkennen giebt.

Daß bei der Geburt des Messias ein Stern erscheinen soll (Matth. 2, 2, *sein* Stern, d. i., der Stern des Messias), wird hauptsächlich aus Num. 24, 17 hergeleitet. Die heidnischen Magier aus dem Morgenlande und die Geschenke, welche sie darbringen, sind nach Jes. 60, 3. 4. 6 geschildert. Die Flucht des Messias nach Aegypten, 2, 14, und seine Rückkehr waren in der Uebersiedlung Israels, dem Typus des Messias, von Kanaan nach Aegypten vorgebildet, in Verbindung womit Matth. 2, 15 auf Hos. 11, 1

---

[1]) Vgl. oben S. 15. [2]) S. 52.

verwiesen wird. Hatte Pharao Israel, welches Sohn Gottes genannt wird, Hos. 11, 1, den typischen Messias, verfolgt: ein anderer Pharao (Herodes) hat dem wirklichen Messias nach dem Leben gestanden. Es werden selbst, zum Beweise, wie die Sage unter dem Einfluß alttestamentlicher Erzählungen sich bildete, die Worte Exod. 4, 19 (LXX) „sie sind gestorben, die nach dem Leben des Kindes trachteten," in der Erzählung des Matthäus, 2, 20, beinahe buchstäblich herübergenommen. Hatte Pharao gegen die neugebornen Söhne der Israeliten gewüthet, Herodes that dasselbe, Matth. 11, 16. Eben so wohl läßt sich hören, daß, nachdem diese Sage sich gebildet hatte, auch Jerem. 31, 15, von den Tagen des Messias verstanden, auf den bethlehemitischen Kindermord bezogen wurde, Matth. 2, 17. 18. Ob die Vorstellung von einer Geburt Jesu von einer Jungfrau nach einer messianischen Auslegung von Jes. 7, 14 gebildet ist, wo עַלְמָה in der LXX irrig durch παρθένος, statt, wie Aquila, Symmachus und Theodotion haben, durch νεᾶνις übersetzt ist, oder ob auf diese anderweitig entstandene Tradition die Stelle des Jesajas angewendet wurde, ist ungewiß, da nicht ersichtlich ist, daß diese Worte von den Juden vom Messias verstanden wurden. Inzwischen bestrebte sich der Evangelist, die Worte, mit welchen der Engel die Geburt Jesu verkündigt, Matth. 1, 21, so viel als möglich mit dem griechischen Text in Uebereinstimmung zu bringen. Man vergleiche ferner Richt. 13, 5: ὅτι ἰδοῦ σὺ ἐνγαστρὶ ἕξεις καὶ τέξῃ υἱὸν, — καὶ αὐτὸς ἄρξεται σώζειν τὸν Ἰσραήλ mit Matth. 1, 21. 22, zum Beweise, wie auch diese Schriftstelle dem Verfasser vor Augen war [1]).

Dieselbe Methode wird auch anderwärts in diesem Evangelium befolgt, und zwar an Stellen, wo Matthäus unter den Synoptikern allein steht.

Matth. 4, 13. Die Umgegend von Kapernaum, wo Jesus seine Predigt anfing, wird hier, nach Jes. 8, 23; 9, 1, mit dem zur Zeit Jesu nicht mehr gebräuchlichen Namen „Sebulon und Naphthali" bezeichnet, um ersichtlich zu machen, wie die Prophezeiung am a. O. in Jesu erfüllt war.

Matth. 21, 2. 7. Die Eselin, von welcher anderwärts in der evangelischen Tradition (Marcus, Lucas und Johannes) keine Rede ist, wird nicht der Ueberliefernng oder Geschichte, sondern der falsch verstandenen Weissagung, Zach. 9, 9, entnommen, auf welche v. 4 verwiesen wird, und in welcher der Redactor, indem er, wie die LXX, den Parallelismus im hebräischen Text übersah, und ὄνος für weiblichen Geschlechtes nahm, zwei Thiere, eine Eselin (ὄνος) und ein Füllen (πῶλος) erwähnt fand. Das Ungeschichtliche dieser Vorstellung fällt ins Auge, da man nicht einsehen

[1]) Vgl. oben S. 52. 53.

kann, wie ein noch der mütterlichen Sorge bedürftiges Füllen Jesu in diesem Falle dienen konnte. Der Redactor kam, in Folge seiner prophetisch typischen Methode, selbst dazu, Jesum auf beiden Thieren, vielleicht abwechselnd, reiten zu lassen v. 7 (ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν), vergl. mit Marc. 11, 7 ἐκάθισεν ἐπ' αὐτόν, eine Parallelstelle, welche nicht zuläßt, αὐτῶν bei Matthäus von „den Kleidern" zu erklären [1]).

Matth. 24, 15. Matthäus verändert, mit Rücksicht auf Dan. 9, 27, die unbestimmte Formel ὅπου οὐ δεῖ Marc. 13, 14 in ἐν τόπῳ ἁγίῳ.

Matth. 26, 15. Von den dreißig Silberlingen, die Judas bei dieser Gelegenheit erhielt, weiß die evangelische Geschichte anderwärts nichts. Nach Marcus 14, 11 zählte man ihm nicht zu (ἔστησαν), sondern versprach ihm, nicht dreißig Silberlinge, sondern Geld (vgl. Luc. 22, 5). Der letzte Redactor des Matthäusevangeliums construirt hier die Thatsache, außerhalb des geschichtlichen Bereichs, nach Zach. 11, 12. 13 und nimmt selbst ἔστησαν, womit die LXX das hebr. וַיִּשְׁקְלוּ übersetzt, herüber. Auch das Wort ἀργύρια ist, wie das Citat ergiebt, v. 9, von Zacharja entlehnt. Diese ἀργύρια sind eine Correctur des ἀργυροῦς, einer Contraction von ἀργυρέους, welchem das Substantiv fehlt, und tragen nicht einen geschichtlichen, sondern den Weissagungscharakter. [2])

Matth. 27, 3—10. Daß Judas die dreißig ἀργύρια zurückbringt hängt mit ἔστησαν zusammen, 26, 15. Der Auftritt im Tempel erinnert an εἰς οἶκον κυρίου, Zach. 11, 13, von wo er, eben wie die dreißig ἀργύρια aus Zach. 11, 12, entlehnt ist. Ferner entstand auch „der Töpfer" aus der falschen Lesart הַיּוֹצֵר von יָצַר für הַיּוֹצֵר (Schatzkasten) von אָצַר. [3]) Daß Judas im Widerspruch mit Ap. Gesch. 1, 18, sich erhenkte (ἀπήγξατο) v. 5, ist auch Copie von 2. Sam. 17, 23, wo von den LXX dasselbe Wort von Ahitophel gebraucht wird, dem Feinde Davids, des Typus des Messias. Hatte Ahitophel, welcher auch Ps. 41, 9 (vgl. Joh. 13, 18) als Typus des Judas vorkommt, sich erhenkt, so thut Judas, als Antitypus dasselbe.

Matth. 27, 34. Nach Marcus, 15, 23, bot man Jesu zur Stillung des Schmerzes den gewöhnlichen betäubenden Trank an, Wein mit einem Myrrhenextract gemischt. Matthäus wußte aber aus Ps. 69, 22, daß dem Messias Essig mit Galle gemengt angeboten war, ein Trank, wie es ihn in Wirklichkeit nicht gab. Er sah darin, in Uebereinstimmung mit demselben Psalm, ein Mittel Jesum zu quälen, während die Absicht, der ge

---

[1]) Vgl. oben S. 53. [2]) S. 53.
[3]) S. 54.

schichtlichen Erzählung des Marcus zufolge, die Linderung des Leidens war.

Matth. 27, 43. Diese Worte, aus Ps. 22, 8 entlehnt, werden den Hohenpriestern auf unnatürliche Weise in den Mund gelegt. Nicht sie konnten sich selber in den Feinden des Messias sehen, welche a. a. O. gezeichnet werden, sondern der Redactor, auch hierin seiner Methode treu, construirt ihr Bild nach dem alttestamentlichen Vorbilde, wie er zuvor das Ende des Judas in dem des Ahitophel angedeutet fand.

Aus diesem mit einander wird offenbar, daß, wo die geschichtliche Ueberlieferung ausging, die Prophetie zu Hülfe kam. Was Gott vorhergesagt oder typisch vorgebildet hatte, war immerhin eine zuverlässigere Quelle, als die Ueberlieferung der Menschen. Diese Methode charakterisirt insbesondere diejenigen Stücke des Matthäus, welche wir als Zusätze des letzten Redactors (Trito-Matthäus) kennen lernten.

IV.

Doubletten im Matthäusevangelium.

Unter die Kennzeichen des Matthäusevangeliums gehört ferner die Erscheinung, daß dieselben Sachen oder Worte zweimal vorkommen.

Matth. 4, 23: *καὶ περιῆγεν ὅλην τὴν Γαλιλαίαν διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγ. τῆς βασ. καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.*

Matth. 9, 35: *καὶ περιῆγεν τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγ. τῆς βασ. καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.* Vgl. Marc. 6, 6.

Matth. 5, 29: *εἰ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν.*

Matth. 18, 9: *εἰ ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ. καλόν σοι ἐστὶ μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.* Vgl. Marc. 9, 47.

Matth. 5, 30: *εἰ ἡ δεξιά σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει*

Matth. 18, 8: *εἰ ἡ χεὶρ σου — σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλόν σοι ἐστὶν*

σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ.

Matth. 5, 32: ἐγὼ δὲ λέγω ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας, — καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.

Matth. 6, 15: ἐὰν δὲ μὴ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.

Matth. 7, 16: ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. V. 17 δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ. V. 18: οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ποιεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖν.

Matth. 9, 13: μάθετε τί ἐστιν ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν.

Matth. 9, 34: οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον Ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.

Matth. 10, 15: ἀνεκτότερον ἔσται Σοδ. καὶ Γομ. ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.

Matth. 10, 17: παραδώσουσιν — v. 22: καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου· ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.

Matth. 12, 39: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου. — βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον. Vgl. Marc. 9, 43.

Matth. 19, 9: λέγω δὲ ὑμῖν, ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ — καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται. Vgl. Marc. 10, 11.

Matth. 18, 35: οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.

Matth. 12, 33: ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν· ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται.

Matth. 12, 7: εἰ δὲ ἐγνώκειτε τί ἐστιν Ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν.

Matth. 12, 24: οἱ δὲ Φαρισαῖοι — εἶπον Οὗτος οὐκ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια εἰ μὴ ἐν Βεελζεβοὺλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων. Vgl. Marc. 3, 22.

Matth. 11, 24: πλὴν λέγω ὑμῖν ὅτι γῇ Σοδ. ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ σοί.

Matth. 24, 9: παραδώσουσιν ὑμᾶς — καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου. v. 13: ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται. Vgl. Marc. 13, 9. 13.

Matth. 16, 4: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ. Vgl. Marc. 8, 12.

Matth. 13, 12: *ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ᾽ αὐτοῦ.*

Matth. 14, 5: *ἐφοβήθη τὸν ὄχλον, ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον.*

Matth. 16, 19: *ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρ. καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

Matth. 17, 20: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν, — ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ Μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται.*

Matth. 24, 11: *καὶ πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς.*

Matth. 24, 23: *τότε ἐάν τις ὑμ. εἴπῃ Ἰδοὺ ὧδε ὁ Χρ., ἢ ὧδε, μὴ πιστεύσητε.*

Matth. 28, 7: *προάγει — ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε.*

Matth. 25, 29: *τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται· τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ᾽ αὐτοῦ.*

Matth. 21, 26: *φοβούμεθα τὸν ὄχλον. πάντες γὰρ ὡς προφήτην ἔχουσιν τὸν Ἰωάννην.* Vgl. Marc. 11, 32.

Matth. 18, 18: *ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρ., καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ.*

Matth. 21, 21: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν, — κἂν τῷ ὄρει τούτῳ εἴπητε Ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, γενήσεται.* Vgl. Marc. 11, 22.

Matth. 24, 24: *ἐγερθήσονται — ψευδοπροφῆται, — ὥστε πλανῆσαι κτἑ.* Vgl. Marc. 13, 21.

Matth. 24, 26: *ἐὰν εἴπωσιν ὑμ. Ἰδοὺ — ἰδοὺ — μὴ πιστεύσητε.* Vgl. Marc. 13, 21.

Matth. 28, 10: *ἵνα ἀπέλθ. — κἀκεῖ με ὄψονται.*

Diese Doubletten beweisen, daß der Redactor verschiedene Quellen kannte, aus welchen er seinen Stoff entlehnte. Um so merkwürdiger sind diese Doubletten, als der Verfasser, wo er es füglich thun kann und ihn nicht sein Gedächtniß verläßt, die Wiederholung des Gleichartigen vermeidet. Von letzterem liefert Matth. 10, 17—22 eine deutliche Probe. Der Redactor ließ diese Verse, welche er aus Marc. 13, 9—13 entlehnte, später in den Parusiereden, Matth. 24, bis auf einzelne Verse, bei Seite.[1]) Es fehlt sogar nicht an Beispielen, daß der Redactor, um nicht das Gleichartige zweimal zu wiederholen, aus zwei gleichartigen Erzählungen Eine Erzählung zusammenstellte. So entstanden die zwei Besessenen zu Gadara, 8, 28, aus der Zusammenfügung des Besessenen Marc. 1, 21—28, welchen

[1]) Siehe oben S. 43.

Bericht Matthäus überſchlug, und des Beſeſſenen, Marc. 5, 1 ff.[1]) Daß der Redactor, Matth. 8, 28, die Erzählung des Marcus, 1, 21—28, vor Augen hatte, geht vor allem daraus hervor, daß er in ſeinen Abweichungen von Marc. 5, 1 ff. ſeinen Text nach dem des Marc. 1, 21 ff. einrichtete, wie die hier folgende Vergleichung lehren kann.

Matth. 8, 29: ἔκραξαν λέγοντες Τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες ὧδε — βασανίσαι ἡμᾶς;	Marc. 1, 24: ἀνέκραξε λέγων — Τί ἡμῖν καὶ σοὶ Ἰησοῦ N. ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς;	Marc. 5, 7: κράξας λέγει Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησ. υἱὲ τ. θεοῦ τοῦ ὑψ.; ὁρκίζω σε τόν θ. μή με βασανίσῃς.

Auf gleiche Weiſe entſtanden, wie oben bemerkt iſt,[2]) die zwei Blinden, Matth. 20, 30, aus der Vereinigung von Matth. 9, 27 mit dem Blinden zu Jericho, Marc. 10, 46 ff., mit dem Unterſchiede, daß der Redactor Matth. 9, 27 ff. aufnahm, und nicht, wie Marc. 1, 21 ff. wegließ.

Wahrſcheinlich entſtand auch der δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφὸς, Matth. 12, 22, aus der Vereinigung des Blinden Matth. 9, 27 und des κωφὸς δαιμονιζόμενος, 9, 32.[3]) Man vergleiche:

Matth. 12, 22; προσενέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός.	Matth. 9, 32: προσήνεγκαν αὐτῷ ἄνθρ. κωφὸν δαιμον.	Marc. 3, 22:
V. 23: καὶ ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι καὶ ἔλεγον.	V. 33: καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι λέγοντες.	
V. 24: οἱ δὲ Φαρισαῖοι εἶπον Οὗτος — ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμ.	V. 34: οἱ δὲ Φαρισ. ἔλεγον Ἐν τῷ ἄρχ. τῶν δαιμ.	Καὶ οἱ γραμμ. — ἔλεγον ὅτι ἐν τῷ ἄρχ. τῶν δαιμ.

V.

Worte und Ausdrücke, welche die beiden erſten Capitel des Matthäus unterſcheiden und anderwärts wiederkehren.

1, 16: Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός. Vgl. 27, 17. 22.

1, 17: ὁ Χριστός, als Wort des Redactorevangeliſten. Vgl. 11, 2; 23, 10.

[1]) S. 22.
[2]) S. 39.
[3]) S. 29.

1, 20: ἐνθυμεῖσθαι. Vgl. 9, 4; 12, 25.

1, 20: ἰδού, 56 mal, worunter nur einige Male in Parallelſtellen bei Marcus.

1, 24; 2, 13. 19: ἄγγελος κυρίου. Vgl. 28, 2.

2, 12. 13. 19. 22: κατ' ὄναρ. Vgl. 27, 19.

2, 7. 13. 19: φαίνεσθαι von Viſionen. Vgl. 24, 30.

1, 1: υἱὸς Δαυίδ. Vgl. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30. 31; 21, 9. 15. Bei Marcus nur zweimal in Parallelſtellen 10, 47. 48 und da vielleicht von einer zweiten Hand.

1, 21; 2, 4: ὁ λαός, das Volk, emphatiſch. Vgl. 4, 23; 9, 35; 21, 23; 26, 3. 5. 47; 27, 1. 25. Bei Marcus nur zweimal im gewöhnlichen Sinn von ὄχλος, 11, 32; 14, 2.

1, 22: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα. Vgl. 21, 4; 26, 56.

2, 15. 17. 23. ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος. Vgl. 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 56; 27, 9.

1, 25: ἕως οὗ. Vgl. 14, 22; 17, 9; 26, 36. Bei Marcus in den Parallelſtellen nicht.

2, 1: παραγίνεσθαι. Vgl. 3, 1.

2, 3: πᾶσα Ἱερ., für die Einwohner. Vgl. 3, 5; 8, 34; 21, 10.

2, 4: οἱ ἀρχ. καὶ γραμμ. τοῦ λαοῦ. Vgl. 21, 23; 26, 3. 47; 27, 1.

1, 22; 2, 5. 15. 23: διὰ τοῦ προφήτου, ohne Namen. Vgl. 13, 35; 21, 4.

2, 7: τότε 72 mal im Sinne von darauf, danach. Marcus hat es nur ſiebenmal und in der Bedeutung zu der Zeit.

2, 9: ἐστάθη. Vgl. 27, 11.

2, 12. 13. 14. 22: ἀναχωρεῖν, in Folge drohender Gefahr. Vgl. 4, 12; 12, 15; 14, 13; 15, 21.

1, 22; 2, 15. 17. τὸ ῥηθέν. Vgl. 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 22, 31; 24, 15; 27, 9 (ὁ ῥηθείς, 3, 3).

2, 19: τελευτᾶν. Vgl. 9, 18 und 2, 15, ἡ τελευτή. Bei Marcus nur in Citaten.

2, 23: κατῴκησεν εἰς. Vgl. 4, 23.

Aus diesen Aufweisungen wird klar, daß das oben in Beziehung auf den späteren Ursprung unterscheidender Eigenthümlichkeiten und Ausdrücke im Matthäus (Trito-Matthäus) aufgestellte Ergebniß auch auf sprachlichem Gebiet seine Bestätigung erhält.

Zugleich findet zwischen den späteren Stücken wechselseitige sprachliche Uebereinstimmung statt. Wir verweisen hier der Kürze halber nach dem Bemerkten in Beziehung auf Matth. 4, 12 auf S. 18, 33; Matth. 13, 36—43 auf S. 31; Matth. 24, 28 31 auf S. 47; Matth. 21, 10. 11 auf S. 56; Matth. 27, 4 auf S. 47; Matth. 27, 51b—53 auf S. 48; Matth. 28, 2—4; 11b—15 auf S. 48. 49.

Zweiter Theil.

Vergleichung des Matthäus- und Marcus-Evangeliums in unterscheidenden Eigenheiten.

I.

Stellen im Matthäus, wo der Redactor den Text des Marcus mißverstanden hat.

Marc. 1, 13. „Die Engel dienten ihm." Wo der Satan Jesum versucht und ihn wilde Thiere umgeben, stehen ihm Gottes Engel im Kampfe zur Seite (vgl. Matth. 26, 53; Luc. 22, 43). Bei Matthäus dienen die Engel Jesu nicht während des Kampfes, sondern nach den vierzig Tagen.

Marc. 1, 16. *Ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ.* Matthäus, welcher *ἀμφιβάλλειν* ohne bestimmtes Object nicht verstand, fügte *ἀμφίβληστρον*, als Object, hinter *ἀμφιβ.* hinzu, veränderte *ἐν τῇ θαλ.* in *εἰς τὴν θαλ.* und setzte, wegen *ἀμφίβληστρον*, für das Compos. *ἀμφιβάλλοντας* das Simpl. *βάλλοντας* an die Stelle.

Marc. 1, 20. *Ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν — ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν.* Zu übersetzen: „Sie ließen ihren Vater mit den Tagelöhnern im Schiff zurück" (vgl. Marc. 12, 20; Luc. 17, 34; Matth. 24, 40, wo *ἀφιέναι* dem *παραλαμβάνειν* (mitnehmen) gegenübersteht. Matthäus scheint *ἀφιέναι* in dem Sinne von verlassen aufgefaßt zu haben und veränderte in Folge davon den Text des Marcus in *ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν*, 4, 22, da er es, bei seiner Auffassung des *ἀφιέναι* befremdlich finden mußte, daß sie in dem Schiff ihren Vater verließen.

Marc. 1, 42. *Ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα καὶ (ὁ λεπρός) ἐκαθαρίσθη.* Dieses letztere Wort wurde von Matthäus, 8, 3, aus Mißverstand mit *ἡ λέπρα* verbunden, woraus der unnatürliche Ausdruck entstand, daß der Aussatz anstatt des Aussätzigen gereinigt wurde.

Marc. 2, 16. *Ἔλεγον Ὅτι μετὰ τῶν ἁμαρτ. καὶ τῶν τελωνων ἐσθίει καὶ πίνει.* Matthäus las hier mißverſtändlich *ὅ τι*, was anderwärts bei Marcus vorkommt, 9, 11 und 28, und ſchrieb demzufolge, 9, 11, *διὰ τί κτἑ.* Vergl. Matth. 17, 10 mit Marc. 9, 11 und Matth. 17, 19 *διὰ τί* mit *ὅ τι* Marc. 9, 28.

Marc. 4, 11. *Ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασ. τοῦ θεοῦ.* Das Gottesreich heißt hier ein Geheimniß, und dieſes Geheimniß (nämlich das Gottesreich) war ihnen gegeben, mit andern Worten, ihrer war das Gottesreich, ſie gehörten dazu. Matthäus veränderte, ſichtlich aus Mißverſtand, *τὸ μυστήριον τῆς βασ.*, Marc. 4, 11 in *τὰ μυστήρια*, 13, 11 als gälte es hier eine Anzahl geheimnißvoller Glaubenswahrheiten, und nicht das Gottesreich ſelber. In dieſem Mißverſtande wurde von Matthäus das Wort *γνῶναι* hinter *δέδοται* eingefügt.

Matth. 13, 23. Die Einfügung von *καὶ ποιεῖ* macht es wahrſcheinlich, daß der Redactor Marc. 4, 20 *καρποφοροῦσιν ἐν τριάκ. καὶ ἐν ἑξήκ. καὶ ἐν ἑκατόν*, ſtatt *ἐν* geleſen habe *ἓν*, was in den Zuſammenhang bei Marcus, wo von Perſonen die Rede iſt, nicht paßt. Da in dieſem Falle hinter *ἓν* gedacht werden muß *καρποφορεῖ*, wird *τριακ.* u. ſ. w. das Object von *καρποφορεῖν*, welches, ſeiner Art nach, eben wie fruchtbringen kein Object zuläßt. Durch Mißverſtand des *ἐν* irregeleitet, fügte Matthäus an das abſolute *καρποφορεῖ*, um den Accuſ. aufrecht zu halten, die Worte *καὶ ποιεῖ* hinzu. Demſelben Mißgriff iſt zuzuſchreiben, daß Matthäus für *ἓν, ἓν, ἓν* das beſſer klingende *ὁ μέν, ὁ δέ, ὁ δέ*, an die Stelle ſetzte. Las er Marc. 4, 8 *εἷς* vor *εἰς* [1]), ſo kann auch daraus die Veränderung *ὁ μέν, ὁ δέ, ὁ δέ*, Matth. 13, 8, erklärt werden.

Marc. 4, 39. *Διεγερθείς.* Aufwachend, nämlich vom Schlaf. Matthäus ſchreibt im Widerſpruch mit ſich ſelber (*ἤγειραν αὐτόν*, 8, 25): *ἐγερθείς*: er ſtand auf, v. 26. Vergl. 8, 15; 9, 5. 19; 12, 42.

Marc. 2, 14. *Ἀκολούθει μοι.* Vergl. 4, 25; 8, 19; 9, 27. Wie es ſcheint hat der Redactor, 9, 9. 10, die Einladung des Levi zu Tiſche als eine Berufung zum Apoſtolat aufgefaßt, und bei *τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*, wodurch, Marc. 2, 15, das Haus Jeſu bezeichnet wird, wahrſcheinlich, jedoch im Widerſpruch mit *ἠκολούθησεν αὐτῷ* (*Ἰησοῦ*), an das Haus des Zöllners gedacht und deshalb *αὐτοῦ* hinter *οἰκίᾳ* ausgelaſſen, eine Vorſtellung, welche Lucas noch weiter ausführt, 5, 29. Durch dieſen Mißverſtand kam der Redactor auch dazu, da Levi nicht in dem Apoſtelverzeichniß gefunden wurde, für ihn den Matthäus an die Stelle zu ſetzen und dieſen in dem Apoſtelverzeichniß, 10, 3, „den Zöllner" zu nennen.

[1]) in den erſten Worten des Verſes.

Marc. 2, 18. *Καὶ ἦσαν οἱ μαθ. Ἰω. καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. Καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ Διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθ. τῶν Φαρ. νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθ. οὐ νηστεύουσιν.* Zu überſetzen: „Und die Jünger des Johannes und die Phariſäer waren Faſtende (d. i. im Faſten begriffen [1]), es war ihre Faſtenzeit. Und ſie kamen (d. i. es kamen Einige) und ſagten.“ *Ἔρχονται* ſteht hier ohne beſtimmtes Subjekt, wie auch anderwärts, 1, 30; 1, 45; 2, 3; 3, 21. 32; 5, 35, 10, 49; vergl. Matth. 9, 17. Daß *οἱ μαθ. Ἰω. καὶ οἱ Φαρ.* nicht das Subjekt von *ἔρχονται* ſind, iſt deutlich, da „die Jünger des Johannes und die Phariſäer“ nicht fragen konnten: „warum faſten die Jünger des Johannes und die Jünger der Phariſäer?“ Matthäus macht aus Mißverſtand die Schüler des Johannes zum Subject von *προσέρχονται αὐτῷ*, 9, 14, und verändert demzufolge *οἱ μαθ. Ἰω.* in *ἡμεῖς* und *νηστεύουσιν* in *νηστεύομεν*. Daraus entſtand noch der zwiefache Mißverſtand 1. daß nach Matthäus in *οἱ μαθηταί* der Artikel keinen Sinn hat, es ſei denn, daß man annehmen wollte, daß die Jünger des Johannes als Körperſchaft zu Jeſu kamen, während der Artikel bei Marcus beſagt, daß es eben die Zeit war, wo die Jünger des Johannes faſteten; 2. daß die Jünger des Johannes nach der Darſtellung des Matthäus gemeinſchaftliche Sache mit den Phariſäern gegen Jeſum machen, was von den Johannes-Jüngern ſchon an und für ſich nicht wahrſcheinlich iſt und durch ihre Stellung zu den Phariſäern Matth. 3, 7—10 widerlegt wird.

Marc. 2, 23. *Ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας.* Zu überſetzen, da *ὁδὸν ποιεῖν* nicht reiſen bedeuten kann, wofür *ὁδὸν ποιεῖσθαι* gefordert würde: „ſie fingen an einen Weg zu bahnen, indem ſie die (nämlich die auf dem Fußwege befindlichen Aehrenhalme aus (dem Boden) zogen [2]). Sie thaten dies, weil dieſe Aehrenhalme, die ein Stück Weges auf dem Fußſteige wuchſen, das Weitergehen hinderten und ihrer Dicke halber (man denke z. B. an Mais) nicht platt getreten werden konnten. Matthäus 12, 1 verſtand *ὁδὸν ποιεῖν* nicht und erzählt in Folge davon, daß ſie Aehrenhalme (ohne Artikel) abpflückten und (die Körner) aßen, was ſchwerlich eine Urſache des Aergerniſſes hergeben konnte. Auch iſt es

---

[1]) Die Erklärung von *ἦσαν νησεύοντες* durch „ſie waren gewohnt zu faſten“ widerſpricht dem Sprachgebrauch des Marcus. Vgl. 1, 6. 13. 22. 39: 2, 6; 4, 38; 5, 5. 11. 40; 9, 4; 10, 32; 14, 4. 50. 54. Bei Matthäus ſteht dafür bisweilen ein Imperf., 8, 24: *ἐκάθευδεν*, 26, 58: *ἐκάθητο*, und einmal der Aor. 26, 8: *ἠγανάκτησαν*.

[2]) Vgl. Hom. Il. XXII, 78: *πολιὰς δ' ἄρ' ἀνὰ τρίχας ἕλκετο χερσὶν, τίλλων ἐκ κεφαλῆς*, und andere Stellen.

deutlich, daß er, da er das Tertium Comparationis in der Vergleichung mit David nicht verstand, das Vornehmen der Jünger dem Hunger zuschrieb, welchen zu stillen das Essen einiger Getreidekörner nicht sehr geeignet war. Auch war die Gesellschaft Jesu meist mit Brodt versehen (vergl. Marc. 6, 8. 38; 8, 14). Die Uebereinstimmung zwischen dem Verfahren Davids und der Jünger Jesu bestand nicht darin, daß beide auf ungesetzliche Weise gegessen hatten, als sie der Hunger trieb, sondern darin, daß beide, im Nothfalle, das Gesetz übertraten, David, indem er von den Schaubrodten aß, als er Hunger hatte; sie, indem sie sich am Sabbath einen Weg machten.

Marc. 2, 28. Ὥστε. Eine richtige Schlußfolge, die aus dem Vorhergehenden gezogen ist. Der Text des Matthäus ist dunkel. Worauf bezieht sich γάρ 12, 8 nach κύριος? Im Zusammenhange mit v. 7b ist die einzig mögliche Erklärung, daß die Pharisäer die Jünger Jesu unschuldig verurtheilten, deshalb weil (γάρ) der Sohn des Menschen, nämlich Jesus, als Herr über den Sabbath, seine Jünger vom Sabbathsgesetz freistellen konnte. In diesem Falle verstand jedoch Matthäus den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ., womit Marcus hier im allgemeinen den Menschen bezeichnet (vergl. Marc. 3, 28), irrig vom Messias, und ließ das charakteristische καί vor τοῦ σ. Marc. 2, 28, weg[1]).

Marc. 3, 18. Σίμων ὁ κανανίτης. So zu lesen mit A E F u. s. w. gegen ℵ B u. s. w., welche, wie öfter, den Text des Marcus dem des Matthäus conformiren. Das Wort wurde nach dem hebräischen קַנָּאִי „der Eiferer" (vergl. Luc. 6, 15 ὁ ζηλωτής) gebildet. Matthäus, der dies wahrscheinlich nicht einsah, machte daraus, 10, 4, ὁ Καναναῖος oder ὁ Χαναν., wie andre Handschriften lesen, und hielt den Beinamen „Kanani" (Eiferer) für eine Bezeichnung des Geburtsortes des Mannes.

Marc. 3, 19. Ἰούδαν Ἰσκαριώτ. So, nach ℵBCLΔ und 14, 10, nach ℵB. Marc. 14, 43 ist ὁ Ἰσκαριώτης unecht, nach ℵ und B. Der Beiname entstand aus der Combination von אִישׁ und קְרִיּוֹת (der Mann von Karioth), einer Stadt im Stamme Juda, Jos. 15, 25. Matthäus schrieb, 10, 4 und anderwärts, aus Mißverständniß, ὁ Ἰσκαριώτης, eben wie später der vierte Evangelist, Joh. 6, 71; 12, 4; 14, 22, als wäre Iskarioth die Vaterstadt des Judas. „Der Iskariot" klingt hier eben so ungereimt, wie z. B. „der Isbethlehemit oder Isjerusalemit". Die griechische Uebersetzung von „isch Karioth" hätte „ὁ Καριώτης" sein müssen.

Marc. 3, 32. Deine Mutter u. s. w. suchen dich. Matthäus 12, 46 verstand dieses suchen nicht, faßte es in dem Sinne von trachten und fügte demgemäß hinzu: dich zu sprechen.

---

[1]) S. oben S. 28 f.

Marc. 5, 11. Ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει. Matthäus, 8, 30, wollte vielleicht ἦν δὲ οὐ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν ſchreiben, ſchrieb aber irrig μακράν.

Marc. 5, 22. Καὶ ἔρχεται εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων. Wie ſchon bemerkt [1]), lautete der urſprüngliche Text wahrſcheinlich καὶ ἄρχων εἷς ἔρχεται, und Matthäus las fälſchlich καὶ ἄρχων εἰσέρχεται, wofür er καὶ ἄρχων εἰσελθών, 9, 18, ſetzte.

Marc. 6, 8. Μὴ χαλκόν. Da die Abſicht nicht iſt ſpeciell das Mitnehmen von Kupfer zu verbieten, muß χαλκόν unter die bei Marcus vorkommenden Latinismen (κῆνσος, σπεκουλάτωρ, κεντυρίων, συμβούλιον ποιεῖν) gerechnet werden, zur Bezeichnung von Geld im allgemeinen (vergl. Marc. 12, 41; Luc. 9, 3 ἀργύριον), in welchem Sinn die Lateiner aes gebrauchen, z. B. ancilla aere suo emta, Terent. Phorm. 3, 2, aes alienum (eines Andern Geld, d. i. Schuld). Matthäus jedoch verſtand χαλκός von Kupfermünze, und fügte demzufolge das bei Marcus unnöthige Verbot hinzu, auch kein Gold oder Silber mitzunehmen, 10, 9.

Marc. 6, 9. Μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας. Der Sinn hiervon iſt unanſtößig. Angeſehene Perſonen trugen zwei χιτῶνες über einander (ſ. Winer, Realw. Art. Kleidung), ſo daß der Hoheprieſter, Marc. 14, 63, ſeine χιτῶνες zerriß. Matthäus ſcheint an dieſem Ausdruck, welchen er, Matth. 26, 65, in ἱμάτια verändert, auch hier Anſtoß genommen und deswegen μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτ. in μηδὲ δύο χιτῶνας verändert und dieſe Worte mit κτήσησθε, 10, 9. 10 verbunden zu haben.

Marc. 6, 10. Ὅπου ἂν εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μένετε ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν. Zu überſetzen: wo (d. i. in welcher Stadt oder Flecken) ihr in ein Haus gehen werdet, bleibet da (nämlich in dem Hauſe), bis ihr von da (d. i. aus der Stadt oder dem Flecken) geht. Matthäus macht durch die Auslaſſung von οἰκίαν den Sinn ungereimt. Er ſchrieb nämlich 10, 11: „In welche Stadt oder Flecken ihr geht, — bleibet da, bis ihr weggeht."

Marc. 6, 11. Ὃς ἂν τόπος κτέ. Bei Matthäus 10, 14 entſteht, in Folge der Veränderung von τόπος (Stadt oder Flecken) in ὅς, der ungereimte Gedanke, daß, wenn Jemand die Jünger nicht aufnahm und auf ihre Worte nicht hörte, ſie dann nicht allein dieſes Haus, ſondern auch die Stadt verlaſſen ſollten.

Marc. 7, 28. Καὶ γὰρ τὰ κυνάρια κτέ. Nach Marcus eſſen die Hunde unter dem Tiſche von den Brocken der Kinder. Sie eſſen alſo mit den Kindern, obſchon unter dem Tiſche. Der Sinn iſt, daß, wenn die Heiden Hunde ſind, ſie dann auch, wie die Hunde, an der Mahlzeit der

[1]) S. 25.

Kinder theilnehmen, und, obwohl geringer im Range als die Juden, so gut wie sie bestimmt sind, den Segen des Gottesreiches zu theilen. Matthäus verändert hier die Kinder in ihre Herren und qualificirt die Brocken als Brocken, welche von dem Tische des Herrn auf den Boden fallen, und deshalb als Abfall, 15, 27. Den wahren Sinn von Marc. 7, 28 hat Matthäus nicht begriffen, da die Meinung nicht sein konnte, daß die Heiden vom Abfall der Juden leben sollten.

Marc. 8, 12. Jesus verweigert jedes Zeichen. Matthäus erinnerte sich aber hierbei an „das Zeichen des Jonas", Matth. 12, 39, welches dort an seiner Stelle ist, und verkennt durch die Hinzufügung der Worte *εἰ μὴ τὸ σημ. Ἰωνᾶ*, 16, 4, den ursprünglichen Sinn des Marcus.

Marc. 8, 15. Matthäus verstand wahrscheinlich den Ausdruck *ζύμη Ἡρῴδου*, welcher allein zur Zeit der Regierung dieses Fürsten Bedeutung hatte, nicht mehr und setzte deshalb hiefür *ζύμη τῶν Σαδδουκαίων*, 16, 6. Unrichtig ist auch die Erklärung der *ζύμη* durch die Lehre der Pharisäer und Sadducäer, v. 12, da hier allein von ihrer Gesinnung oder ihrem Geiste die Rede ist. Vergl. Matth. 13, 33; Luc. 12, 1 *ζύμη, — ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις*.

Marc. 8, 28. *Ὅτι εἷς τῶν προφητῶν*. Nach D und Anderen schrieb Marcus wahrscheinlich *ὡς ἕνα τῶν προφ.* Vergl. Marc. 6, 15. Man hielt Jesum entweder für den Elias oder für Johannes, oder auch für einen neuen Propheten. Matthäus dachte hier an Wiederkehr eines der alten Propheten und fügte demgemäß den Jeremias hinzu, 16, 14.

Marc. 8, 31. *Καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι*. Mit diesen Worten wird, wenn auch nicht von unserm kanonischen Matthäus, so doch ursprünglich, etwas anderes bezeichnet als die leibliche Auferweckung Jesu aus dem Grabe. Man achte 1. auf den Ausdruck *μετὰ τρεῖς ἡμέρας*, welcher auf diesen Vorgang nicht genau paßt; 2. auf das Verbum *ἀναστῆναι*, welches ausdrückt, daß Jesus selber, durch eigene Kraft, auferstehen soll, während seine leibliche Auferstehung durch das passive *ἐγείρεσθαι* bezeichnet zu werden pflegt; 3. auf das Fehlen von *ἐκ τῶν νεκρῶν*; 4. auf den Umstand, daß die Jünger diese Worte nicht verstanden, Marc. 9, 10. 32, und, beim Tode Jesu, 5. eben so wenig als die Frauen sich erinnerten, daß Jesus seine Auferstehung im eigentlichen Sinne vorhergesagt hatte. Hatten diese Worte, die Marcus in reinerer Gestalt bewahrt hat, ursprünglich diesen Sinn, daß Jesus mit seinem Tode auch zugleich seine Auferstehung im geistigen Sinn, d. i. den Sieg seiner Sache ankündigte (vergl. Hos. 6, 2), so hat Matthäus, welcher die Formel *μετὰ τρεῖς ἡμ. ἀναστῆναι*, post eventum, in *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι* hier und eben-

falls 17, 23 und 20, 19 (vergl. Marc. 9, 31; 10, 34) veränderte, den Beweis geliefert, daß er diese Worte nicht verstand.

Marc. 9, 11—13. Der Sinn ist: Da du Christus bist, mit welchem Grunde (ὅ τι) sagen (dann) die Schriftgelehrten, daß dem Kommen des Messias das Kommen des Elias und (wie hier aus der Antwort hinzugedacht werden muß) die Wiederherstellung aller Dinge voraufgehen müssen? Hierauf antwortet Jesus mit einer Gegenfrage verwundert: „soll Elias kommen und alles herstellen? und wie steht (dann) (wenn dies wahr ist) geschrieben von des Menschensohn, daß er viel leiden und zu Grunde gerichtet werden soll?" Eine solche Wiederbringung aller Dinge durch Elias, wie sie, nach Maleachi 4, 5. 6, gemäß der Erklärung der Schriftgelehrten (vergl. die LXX), der Erscheinung des Messias voraufgehen soll, war, nach dem Urtheil Jesu, mit der seine Verwerfung betreffenden Verkündigung der Schrift in geradem Widerspruch. Inzwischen, fährt Jesus fort, behält die Prophezeiung des Maleachi von Elias ihre Gültigkeit; denn (nicht allein des Menschensohn, sondern) auch (καί) Elias war gekommen (ἐλήλυθεν), nicht in Person, und auch nicht um alles herzustellen, wovon bei Maleachi, mindestens in dem Sinn, welchen die Schriftgelehrten seinen Worten gaben, nichts zu lesen stand, sondern in der Person des Täufers, in welchem er dem Geiste nach wieder lebte. Ist dies der Sinn dieser dunklen Stelle, so ist klar, daß Matthäus die Worte nicht verstanden hat, wenn er Jesum nicht verneinen, sondern bestätigen läßt, daß Elias kommen und alles wiederherstellen soll, 17, 11. In dieser Erzählung geräth der Redactor überdies mit sich selber in Widerspruch, indem er auf die Ankündigung, daß Elias kommen soll, um alles herzustellen (ἀποκαταστήσει πάντα), v. 12 folgen läßt, daß Elias in der Person des Täufers schon gekommen war.

Marc. 9, 33—37. Die Einfügung Matth. 8, 3 beweist, wie oben gezeigt ist,[1]) daß der Redactor den Text des Marcus mißverstand und den symbolischen Charakter des Kindes hier mit einem anderen, auch dem Kinde entlehnten Symbol, Marc. 10, 14. 15, in einander gemischt hat. Auch verstand der spätere Redactor die Frage der Jünger τίς μείζων; Marc. 9, 34, nicht. Sie hatten mit einander um den Vorrang gestritten, wer von ihnen (vgl. Luc. 9, 46) der Vornehmste wäre. Matthäus macht aus diesem speciellen Rangstreit ein theologisches Fragestück nach dem Vorrange im Gottesreiche und fügt aus Mißverstand zu μείζων die Worte ἐν τῇ βασ. τῶν οὐρ. hinzu.

---

[1]) S. 37.

Marc. 10, 1. Die Auslassung des *καί* (und zwar) vor *πέραν* Matth. 19, 1, welches angiebt, daß Jesus nicht den gewöhnlichen Weg durch Samarien einschlug, beweist, daß Matthäus den Text des Marcus nicht verstand.

Marc. 10, 11. Die Einfügung von *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* und von *καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται*, Matth. 19, 9 in den Text von Marc. 10, 11, ist aus Matth. 5, 32 entlehnt, und verkennt in Jesu Worten die ideale Auffassung der Ehe nach Gen. 1, 27 und 2, 24, welche jede Auflösung der wahren, echten Gemeinschaft ausschließt. Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden, v. 9.

Marc. 10, 8. „Und die zwei sollen Ein Fleisch sein." Bei Marcus sind dies Worte Jesu, aus dem Gedächtniß angeführt. Matthäus fügt ihnen, 19, 5b, die Form eines Citats (*οὐκ ἀνέγνωτε*) und *καὶ εἶπεν* hinzu.[1])

Marc. 10, 13. Nach Marcus wollten die Eltern, daß Jesus die Kinder berühre (*ἅψηται αὐτῶν*), indem dieser Berührung abergläubisch eine besondere Kraft zugeschrieben wurde. Anstatt die Kinder anzurühren, nimmt Jesus sie in seine Arme, legt ihnen die Hände auf und segnet sie, v. 16. Nach diesem Ergebniß construirt Matthäus 19, 13, und schreibt denen, welche die Kinder zu ihm bringen, die Absicht zu, daß Jesus ihnen die Hände auflegen und beten möchte.

Durch die Veränderung von *τοῖς προσφέρουσιν*, Marc. 10, 13, in *αὐτοῖς* entsteht ferner bei Matth., v. 13, die schiefe Vorstellung, daß die Jünger, statt die Eltern, die die Kinder brachten, diese Kindlein schalten. Durch dasselbe Mißverständniß werden, Matth. v. 14, die Worte „laßt ab (*ἄφετε*) von den Kindern und wehret ihnen nicht" an die Stelle des Textes des Marcus, v. 14, „lasset (*ἄφετε*) die Kindlein zu mir kommen," gesetzt.

Marc. 10, 18; Matth. 19, 17. *Τί με λέγεις ἀγαθόν.* Der spätere Redactor des Matthäusevangeliums konnte auf seinem christologischen Standpunkt nicht begreifen, wie Jesus den Ehrentitel „guter Meister" hatte ablehnen können, und setzte deshalb für „was nennst du mich gut?" an die Stelle: „was fragt ihr mich nach dem Guten?" In Folge hiervon wurde auch *Διδάσκαλε ἀγαθὲ, τί ποιήσω;* verändert in *Διδάσκαλε τί ἀγαθὸν ποιήσω.* Wie durch diese veränderte Redaction der Zusammenhang mit dem Folgenden *εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός* durchbrochen wird, ist oben nachgewiesen[2]). Auch die Einfügung von *καὶ ἀγαπήσεις — σεαυτόν*, Matth. v. 19b, entlehnt aus Matth. 22, 38, beweist, daß der

[1]) Vgl. S. 55. [2]) S. 38.

Redactor die Tendenz der ursprünglichen Erzählung nicht verstanden hat. Hätte der Reiche dieses Gebot gehalten, so hätte seiner Sittlichkeit nichts gemangelt. Was ihm fehlte, war gerade die Kraft der selbstverleugnenden Liebe. Daß derselbe nach Matthäus 21, 28 ein Jüngling war, paßt nicht wohl zu οὐ μοιχεύσεις, da aus der Erfüllung dieses Gebotes vielmehr hervorzugehen scheint, daß er verheirathet war, und zu v. 22, daß er ein wohlgestellter Mann war, vielleicht ein ἄρχων des Orts (s. Luc. 18, 18). Zu bemerken ist, in Verbindung hiermit, daß bei Matthäus die Worte ἐκ νεότητός μου, Marc. 10, 20b, nicht gefunden werden. Endlich scheint die Zeichnung des Reichen als eines eitlen Werkheiligen, der, mit seiner Tugend prunkend, ausrief (Matth. v. 20): „was fehlt mir noch?" (Worte, die Marcus nicht hat) mit dem Ernst seiner Frage und dem Gefühl Jesu für ihn (ἠγάπησεν αὐτόν), Marc. 10, 21, schwerlich übereinzustimmen.

Marc. 10, 28; Matth. 19, 27. Τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; ist eine Einfügung von Matthäus, welche an τί ἔτι ὑστερῶ; v. 20 erinnert und das Verhalten der Jünger in ein ungünstiges Licht stellt, als wäre Lohnsucht der Grund ihrer Aufopferung gewesen. Den wahren Sinn giebt Marcus, bei welchem die Jünger, 10, 28, sich mit dem Gedanken trösten, daß, wenn die Reichen schwerlich in das Reich Gottes kommen mögen, für sie, die Alles verlassen hatten, eine solche Ausschließung nicht zu fürchten sei.[1])

Marc. 10, 42. Die Weglassung, Matth. 20, 25, des δοκοῦντες (sie, die in der Schätzung der Welt für Beherrscher gehalten werden, vgl. Gal. 2, 9), beruht vermuthlich auf Mißverstand dieses Worts durch den späteren Redactor. Nahm dieser δοκοῦντες im Sinne von die, welche scheinen, qui videntur, statt von qui existimantur, so wird verständlich, daß er δοκοῦντες wegließ.

Marc. 10, 43. Οὐχ οὕτως δὲ ἐστιν ἐν ὑμῖν. So ist es unter euch nicht, d. i. unter meinen Jüngern besteht eine solche Herrschaftsführung nicht. Matthäus, welcher das Präsens ἐστιν, wodurch der Ausspruch ein allgemeiner wird, nicht verstand, veränderte ἐστιν in ἔσται, 20, 26.

Marc. 10, 43. Ἔσται ὑμῶν διάκονος. Wer unter euch groß sein will, soll sein (d. i. sich betragen wie) ein Diener. Das Futurum sagt hier: unter meinen Jüngern soll es so sein, daß der, welcher nach wahrem Großsein trachtet, dasselbe in die dienende Liebe setzen soll. Las Matthäus in diesem Spruche vielleicht eine gegen das Trachten nach weltlicher Ehre und Großsein gerichtete Drohung, wie seine spätere Erklärung derselben Worte, 23, 11. 12: „ὁ δὲ μείζων ὑμ. ἔσται ὑμ. διάκονος," durch: „wer sich erhöhet, soll erniedrigt werden" wahrscheinlich macht, so wird, da

[1]) Vgl. S. 38.

dieſe Erklärung von ἔσται hier nicht paßt, die Veränderung von ἔσται in ἔστω, 20, 26, erklärlich.

Marc. 12, 3. 4 und 5. Die natürliche Klimax ἔδειραν καὶ ἀπέστειλαν κενόν, v. 3, κἀκεῖνον ἐκεφαλαίωσαν καὶ ἠτίμησαν v. 4 und κἀκεῖνον ἀπέκτειναν v. 5, geht bei Matthäus, 21, 35, verloren, da, nach ſeiner Redaction, die Weingärtner ſchon von den zuerſt Abgeſendeten einige tödteten.

Marc. 12, 8. Ἀπέκτειναν αὐτὸν καὶ ἐξέβαλον. Sie tödteten ihn und warfen ihn (nachdem er getödtet war) aus dem Weinberge hinaus. Matthäus, der nicht verſtand, daß von der Leiche des Ermordeten die Rede iſt, fand es mit Grund befremdend, daß man den Mann erſt tödtete und danach hinaustrieb, und veränderte in Folge dieſes Mißverſtändniſſes den Text des Marcus, indem er, mit Umſtellung der Worte, ſchrieb, 21, 39: „ſie warfen ihn aus dem Weinberge und tödteten ihn.

Marc. 12, 28. Matthäus, 22, 35, fügt hinzu: πειράζων αὐτόν. Die aufrichtig gemeinte Frage des Schriftgelehrten, von welchem Jeſus fand, daß er nicht fern vom Reiche Gottes ſei, wurde vom Redactor des Matthäusevangeliums, zu einer Zeit, wo das dogmatiſche Vorurtheil gegen die jüdiſchen Schriftgelehrten in der Ueberlieferung ſtets zunahm, einem ſchlechten Vorſatz zugeſchrieben, und in Folge davon wurden auch die Worte „du biſt nicht fern vom Reiche Gottes", Marc. 34 weggelaſſen.

Marc. 13, 9. Παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγὰς. δαρήσεσθε κτἑ. So zu interpungiren (vgl. Luc. 21, 12), da man εἰς συναγωγὰς δαρ. nicht ſchreiben kann. Die Beiſpiele κηρύσσειν εἰς Marc. 1, 39; 14, 9; εἶναι εἰς οἶκον 2, 1; ὁ ὢν εἰς τὸν ἀγρόν 13, 16; εἰς τὴν κοίτην εἰσίν Luc. 11, 7 thun hier nichts zur Sache, da in δαρήσ. nicht, wie in den angeführten Beiſpielen, eine Bewegung irgendwohin angegeben wird. Matthäus ſcheint aber εἰς συναγ. mit δαρήσ. verbunden zu haben und verändert, in Folge dieſes Mißverſtändniſſes, εἰς τὰς σ. in ἐν ταῖς συναγ. Matth. 10, 17.

Marc. 13. 10. Κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγ. Marcus dachte an das Evangelium, Matthäus aus Mißverſtändniß an die Predigt der Paruſie, und ſchrieb deshalb: τοῦτο τὸ εὐαγγ. τῆς βασ., 24, 14.

Marc. 14, 9. Τὸ εὐαγγέλιον. Matth. εὐαγγ. τοῦτο, das Evangelium des Kreuzes, 26, 13.

Marc. 14, 2. Ἔλεγον γάρ. Dieſes γάρ giebt den Grund an, weshalb man nach einer geeigneten Weiſe ſuchte (ἐζήτουν πῶς), Jeſum aus dem Wege zu räumen; denn, ſagten ſie, auf das Feſt iſt es wegen des

Volks nicht rathsam. Matthäus verstand dieses γάρ nicht, setzte dafür δέ, 26, 4, und ließ πῶς (Marc. v. 1) weg.

Marc. 14, 8. *Προέλαβε — ἐνταφιασμόν.* Für Jesu Gefühl war die Salbung eine letzte Liebesthat, eine Salbung wie zum Tode. Das Feine in προέλαβεν hat der Redactor des Matthäusevangeliums nicht gefaßt und es so vorgestellt, als sei es wirklich die Absicht der Frau gewesen, Jesum im Ausblick auf sein bevorstehendes Begräbniß zu salben, 26, 12: *βαλοῦσα — πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν.*

Marc. 14, 24. *Τοῦτό ἐστι — ὑπὲρ πολλῶν.* Jesus nennt hier die Religion, deren Aufrichtung sein Leben geweiht gewesen, „den Bund", die wahre Verbindung zwischen Gott und Menschen, und spricht hier von seinem Blute, d. i. von seinem Tode, als dem Mittel, wodurch diese Religion gestiftet werden soll. Die Welt mochte mit seinem Tode die Vernichtung seiner Sache bezwecken, Jesus sieht darin den Sieg der Religion. Matthäus beeinträchtigt, unter dem Einfluß einer späteren dogmatischen Idee, diesen schönen Gedanken, durch die Hinzufügung des εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, 26, 28, als habe Jesus hier lehren wollen, daß sein Tod dazu dienen müsse, als ein Sühnopfer die Vergebung der Sünden bei Gott zu erwerben. Der neue Wein, von welchem Jesus sagt, daß er werde im Reiche Gottes getrunken werden, ist, Marc. 14, 25, das Symbol der Festfreude, welche in der zukünftigen Welt für ihn und die Seinigen aufbewahrt war. Matthäus denkt hier an ein neues Passafest und fügt, in Folge dieses Mißverstandes, τούτου zu τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, hinzu 26, 29.

Marc. 14, 41. *Ἀπέχει.* Es ist genug. Hatte Jesus, im Gefühl bitterer Täuschung über das Verhalten seiner Jünger, welche unter solchen Umständen sich dem Schlaf überließen, gesagt: „Schlaft nur fort und ruht", so läßt das Herannahen der Bande gleichsam wieder sein wahres Selbst hervortreten. „Schlafet nur fort, doch nein, es ist genug, ihr könnt nicht länger schlafen, denn sehet, mein Verräther naht." Matthäus ließ 26, 45 dieses sichtlich ursprüngliche, aber ihm unverständliche ἀπέχει weg.

Marc. 14, 44. *Δεδώκει.* Matth. schrieb 26, 48, aus Mißverstand, ἔδωκεν. Judas gab jedoch dieses Zeichen wahrscheinlich nicht erst im Hofe, sondern hatte es schon früher gegeben, als er den Aufenthaltsort Jesu verrathen ging.

Marc. 14, 45. *Ῥαββεί, ῥαββί.* Der Verräther nimmt den Schein an, als wolle er Jesum warnen. Matthäus schrieb, vermuthlich weil er den Sinn dieser Worte nicht begriff: χαῖρε ῥαββί, 26, 49.

Marc. 14, 53. *Συνέρχονται αὐτῷ* bedeutet: „sie kamen mit ihm." Siehe Luc. 23, 55; Ap. Gesch. 1, 21; 9, 39. *Αὐτῷ* bezieht sich daher

nicht auf den Hohenprieſter, bei deſſen Hauſe man ſich verſammelte, ſondern auf Jeſus. Matthäus, 26, 57, ſcheint dieſen Bericht ſo aufgefaßt zu haben, als bezeichne *συνέρχονται αὐτῷ*: „ſie kamen bei dem Hohenprieſter zuſammen," was ſprachlich unzuläſſig iſt.

Marc. 14, 66. „Petrus war unten im innern Raum." Matth. 26, 69, verſtand dies vermuthlich nicht und veränderte unten in außerhalb, näml. des Gerichtsſaals.

Marc. 14, 69. *Ἡ παιδίσκη*. Dieſelbe, welche vom Feuer her, wohin ſie zu Petrus gekommen war (*ἔρχεται* v. 66), an ihren Platz im Vorhofe (*προαύλιον*) zurückgekehrt war, dem Petrus aufs neue läſtig fiel. Matthäus begriff wahrſcheinlich nicht, wie die Dienſtmagd bei dem *πυλών* dieſelbe geweſen ſein könne wie die bei dem Feuer, und führt ſie deshalb als eine andere (*ἄλλη*) ein, 26, 71.

Marc. 14, 72. *Καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν*. Zu überſetzen: „und indem er darauf achthatte, weinte er." *Ἐπιβάλλειν* bedeutet im ſpäteren Griechiſch, ſowohl ohne als mit *τὸν νοῦν* oder *τὴν διάνοιαν*, irgend worauf achthaben, ſ. z. B. Plut. De plac. phil. IV., 8; Hierocl. in carm. Pyth. p. 14; Sext. Emp. adv. mathem. p. 213; M. Anton. X., 30 und andere Beiſpiele, die Wetſtein und Kypke geſammelt haben. Der Sinn, welchen auch neuere Grammatiker, Buttmann, Gram. S. 127; Meyer zu d. St.; Viſſering, Ueberſetz., den Worten des Marcus zuſchreiben, iſt alſo: „Petrus erinnerte ſich des Wortes Jeſu und darauf (d. i. auf die bei dem erſten Hahnenſchrei in den Wind geſchlagene Warnung Jeſu) achthabend weinte er." Matth. 26, 75 verſtand das wenig gebräuchliche *ἐπιβαλών* nicht und machte daraus *ἐξελθὼν ἔξω*.

Marc. 15, 10. *Ἐγίνωσκεν*. Marcus gebrauchte dieſes Wort, um anzudeuten, daß Pilatus unter den Debatten bemerkte, daß man Jeſum aus Neid überliefert hatte. Matthäus verkennt den Nachdruck in *ἐγίνωσκεν* und ſchrieb *ᾔδει*, als ob Pilatus dies ohnehin ſchon wußte, 27, 18. Man beachte hierbei die Veränderung des Plusq. perf. *παραδεδώκεισαν* bei Marcus in *παρέδωκαν αὐτόν*.

Marc. 15, 11. Matth. 27, 20, fügt hinzu: *Τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν*. Dieſes letztere, von Matthäus nicht berichtet, iſt unwahrſcheinlich. Man reizte das Volk, die Freilaſſung des Barabbas zu fordern, welchen man vermuthlich als einen wahren Patrioten oder Zelotes vorſtellte, der für das Vaterland ſein Leben gewagt habe (ſiehe Marc. 15, 7). Der Tod Jeſu, die Folge der Freilaſſung des Barabbas wurde von Matthäus als etwas vorgeſtellt, was das Volk, durch die Prieſter aufgehetzt, fordern mußte.

Marc. 15, 36. Unter der Darreichung des Schwammes sprach derjenige, welcher Jesu den Trank reichte, um ihn zu laben: „Wohlan, laßt uns sehen ob Elias kommt.“ Matthäus verändert ἄφετε in ἄφες und läßt ἄφες von Anderen sagen (οἱ λοιποὶ ἔλεγον, 27, 49). Der Singul. ἄφες, absichtlich für ἄφετε gesetzt, zeigt, daß nach Matthäus die λοιποὶ diese Worte zu dem Manne sagten, welcher Jesum labte, und daß Matthäus ἄφες nicht im Sinne von age, wohlan, nahm, sondern imperativisch im Sinne von laß ab, laß sein, gieb ihm nicht den Trank, laß uns sehen, ob Elias kommt, um ihn zu retten (Marc. herabzunehmen).

Marc. 16, 7. Εἶπεν ὑμῖν. Matth. 28, 7 ist εἶπον ein Schreibfehler.

II.

Glossen in dem Matthäus-Evangelium dem Text des Marcus zugefügt.

a. Einfügung des vorausgesetzten Subjects oder Objects der Rede.

Marcus.			Matthäus.		
1, 10		ἀναβαίνων.	3, 16	+	βαπτισθεὶς ὁ Ἰησ.
„ 44		προσένεγκε.	8, 4	+	τὸ δῶρον.
2, 16		ἐσθίει.	9, 11	+	ὁ διδάσκαλος ὑμῶν.
„ 24		ποιοῦσιν.	12, 2	+	οἱ μαθηταί σου.
4, 41		ἔλεγον.	8, 27	+	οἱ ἄνθρωποι.
5, 12		παρεκάλεσαν.	„ 31	+	οἱ δαίμονες.
„ 14		ἀπήγγειλαν.	„ 33	+	πάντα καὶ τὰ τῶν δαιμ.
„ 15		ἔρχονται.	„ 34	+	πᾶσα ἡ πόλις ἦλθεν.
„ 24		ἀπῆλθεν.	9, 19	+	ὁ Ἰησ.
6, 49		ἰδόντες.	14, 26	+	οἱ μαθηταί.
„ 54		ἐπιγνόντες.	„ 35	+	οἱ ἄνδρες.
„ 36		αὐτούς.	„ 15	+	τοὺς ὄχλους.
8, 9		ἦσαν.	15, 38	+	οἱ ἐσθίοντες.
„ 21		οὔπω συνίετε.	16, 10	+	ὅτι οὐ περὶ — Σαδδ.
9, 9		διεστείλατο.	17, 9	+	ὁ Ἰησοῦς.
„ 11		ἐπηρώτων.	„ 10	+	οἱ μαθηταί.
10, 6		ἐποίησεν.	19, 4	+	ὁ ποιήσας.
„ 5		ἔγραψεν.	„ 7	+	ὁ Μωυσῆς.
„ 27		ἔστιν.	„ 26	+	τοῦτο.
„ 29		ἔφη.	„ 28	+	αὐτοῖς.

„ 40 δοῦναι.
„ „ οἷς ἑτοίμασται.
11, 1 ἀποστέλλει.
„ 4 ἀπῆλθον.
„ 9 οἱ προάγοντες.
„ 13 ἦλθεν.
„ „ οὐδὲν εὗρεν.
„ 31 ἐρεῖ.
12, 1 περιέθηκεν.
„ 9 τί ποιήσει.
„ 9 ἄλλοις.
„ 12 ἐζήτουν.
„ 13 ἀποστέλλουσιν.
„ 16 ἤνεγκαν.
„ 23 αὐτῶν.
„ 27 ἔστι θεός.
13, 9 παραδώσουσιν.
„ 18 γέγηται.
14, 20 ὁ ἐμβαπτ.
„ 22 αὐτοῖς,
„ 50 ἀφέντες.
„ 61 ὁ δὲ.
„ 65 προφήτευσον.
„ 65 ἐμπτύειν.
„ 69 ἐξ αὐτῶν.
15, 6 ἀπέλυεν.
„ 16 αὐτόν.
„ 32 ὠνείδιζον αὐτῷ.
„ 35 Ἠλ. φωνεῖ.

20, 23 + τοῦτο.
„ „ + ὑπὸ τοῦ πατρός μου.
21, 1 + ὁ Ἰησ.
„ 6 + οἱ μαθηταί.
„ 9 + οἱ ὄχλοι.
21, 19 + ἐπ' αὐτήν.
„ „ + ἐν αὐτῇ.
„ 26 + ἡμῖν.
„ 33 + αὐτῷ.
„ 40 + τοῖς γεωργοῖς.
21, 41 + γεωργοῖς.
„ 45 + οἱ ἀρχ. καὶ οἱ Φαρ.
22, 15. 16 + οἱ Φαρ.
„ 19 + αὐτῷ δηνάριον.
22, 28 + τῶν ἑπτα.
„ 32 + ὁ θεός.
10, 17 + οἱ ἄνθρωποι.
24, 20 + ἡ φυγὴ ὑμ.
26, 23 + τὴν χεῖρα.
„ 26 + τοῖς μαθ.
26, 56 + οἱ μαθηταί.
26, 63 + Ἰησοῦς.
„ 68 + ἡμῖν, Χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε.
26, 67 + εἰς τὸ πρόσωπον.
„ 71 + μετὰ Ἰησ. τοῦ Ναζ.
27, 15 + ὁ ἡγεμών.
„ 27 + τὸν Ἰησ.
„ 44 + τὸ αὐτό.
27, 47 + οὗτος.

b. Einfügung bei Ellipſen.

2, 25 ὃ οὐκ ἔξεστιν.
3, 32 ἔξω.
4, 4 ὁ παρὰ τὴν ὁδόν.
9, 34 τίς μείζων.
13, 6 ἐγώ εἰμι.
14, 19 μήτι ἐγώ.
„ 21 καλόν.
„ 29 οὐκ ἐγώ.

12, 2 + ποιεῖν.
12, 47 + ἑστήκασιν.
13, 19 + σπαρείς.
18, 1 + ἐστιν.
24, 5 + ὁ Χριστός.
26, 22 + εἰμι.
„ 24 + ἦν.
26, 33 + σκανδαλισθήσομαι.

c. Erweiterung und Vergrößerung.

2,	18	νηστεύουσιν.	9,	14	+ πολλά.
3,	24. 25	βασιλεία, οἰκία.	12,	25	+ πᾶσα πόλις.
5,	13	ἡ ἀγέλη.	8,	32	+ πᾶσα.
„	15	ἔρχονται.	„	34	+ πᾶσα ἡ πόλις.
6,	3	αἱ ἀδελφαί.	13,	56	+ πᾶσαι.
„	44	πεντακισχ.	14,	21	+ χωρὶς γυν. κ. παιδ.
„	55	τοὺς κακῶς ἔχ.	„	35	+ πάντας.
8,	8	ἔφαγον.	15,	37	+ πάντες.
„	„	ἑπτὰ σπυρ.	„	„	+ πλήρεις.
„	9	τετρακισχ.	„	38	+ χωρὶς γυν. καὶ παιδ.
10,	1	ὄχλοι.	19,	2	+ πολλοί.
11,	15	τοὺς πωλοῦντας.	21,	12	+ πάντας.
13,	7	δεῖ γενέσθαι.	24,	6	+ πάντα.
„	9	ταῦτα.	„	8	+ πάντα.
„	19	θλίψις.	24,	21	+ μεγάλη.
„	22	σημεῖα.	„	24	+ μεγάλα.
14,	19	λυπεῖσθαι.	26,	22	+ σφόδρα.
„	43	ὄχλος.	„	47	+ πολύς.
„	68	ἠρνήσατο.	26,	70	+ ἐμπροσθ. πάντ.
15,	10	οἱ ἀρχιερ.	27,	20	+ καὶ οἱ πρεσβ.
„	13	ἔκραξαν.	„	22	+ πάντες.

d. Nähere Bestimmung des Subjects.

1,	10	τὸ πνεῦμα.	3,	16	+ τοῦ θεοῦ.
„	16	Σίμ. καὶ Ἀνδρ.	4,	18	+ δύο ἀδελφ.
„	„	Σίμωνα.	„	„	+ τὸν λεγ. Πέτρον.
„	19	Ἰακ. καὶ Ἰω.	„	21	+ ἄλλους δύο ἀδ.
„	29	Σίμωνος.	8,	14	+ Πέτρου.
2,	1	Καφαρναούμ.	9,	1	+ τὴν ἰδίαν πόλιν.
3,	1	συναγωγήν.	12,	9	+ τὴν und αὐτῶν.
„	5	ἡ χεὶρ αὐτοῦ.	„	13	+ ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη.
„	23	ἔλεγεν αὐτοῖς.	„	25	+ εἰδὼς τὰς ἐνθ.
5,	13	ἡ ἀγέλη.	8,	32	+ τῶν χοίρων.
8,	12	γενεά.	16,	4	+ πονηρὰ καὶ μοιχ.
„	17	τί διαλογίζεσθε.	„	8	+ ὀλιγόπιστοι.
„	27	με.	„	13	+ τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ.
„	29	ὁ Πέτρος.	„	16	+ Σίμων.
9,	2	Ἰωάνν.	17,	1	+ τὸν ἀδελφ. αὐτ.

9, 3 λευκά.
„ 7 νεφέλη.
„ 17 εἷς.
„ 19 ἄπιστος.
10, 52 ὁ Ἰησ.
11, 15 τὸ ἱερόν.
„ 27 πρεσβύτεροι.
12, 2 τῷ καιρῷ.
„ 7 ἡ κληρονομία.
„ 28 ἐντολὴ πρώτη.
13, 11 τὸ πν. τὸ ἅγιον.
14, 1 ἀρχιερεῖς.
„ 10 Ἰούδας.
„ 27 τὰ πρόβατα.
„ 31 πάντες.
„ 43 πρεσβύτ.
„ 48 αὐτοῖς.
„ 49 αἱ γραφαί.
15, 1 οἱ πρεσβ.
„ 1 Πιλάτῳ.
„ 16 οἱ στρατιῶται.
„ 26 ὁ βασ. τ. Ἰουδ.
„ 36 τις.
„ 40 ἦσαν.
„ 32 συνεσταυρωμένοι.
„ 46 σινδόνι.
„ „ μνημείῳ
„ „ λίθον.
„ 47 ἦν.
„ „ Μαρία η Ἰωσῆτος.
16, 1 Μαρία ἡ τοῦ Ἰακ.
17, 2 + ὡς τὸ φῶς.
„ 5 + φωτεινή.
„ 14 + γονυπετῶν.
„ 17 + καὶ διεστραμμ.
20, 34 + σπλαγχνισθείς.
21, 12 + τοῦ θεοῦ.
„ 23 + τοῦ λαοῦ.
„ 34 + τῶν καρπῶν.
„ 38 + αὐτοῦ.
23, 36 + ἐν τῷ νόμῳ.
10, 20 + τὸ λαλοῦν ἐν ὑμ.
26, 3 + τοῦ λαοῦ.
„ 14 + ὁ λεγόμενος.
„ 31 + τῆς ποίμνης.
„ 35 + οἱ μαθηταί.
„ 47 + τοῦ λαοῦ.
„ 55 + τοῖς ὄχλοις.
„ 56 + τῶν προφητ.
27, 1 + τοῦ λαοῦ.
„ 2 + τῷ ἡγεμόνι.
„ 27 + τοῦ ἡγεμ.
„ 37 + Ἰησ.
„ 48 + ἐξ αὐτῶν.
„ 55 + ἐκεῖ.
„ 44 + οἱ λησταί.
„ 59 + καθαρᾷ.
„ 60 + καινῷ.
„ „ + μέγαν.
„ 61 + ἐκεῖ.
„ „ + ἡ ἄλλη Μαρία.
28, 1 + ἡ ἄλλη Μαρία.

e. Nähere Beſtimmung der Handlung.

1, 10 καταβαῖνον.
„ 11 φωνή.
„ 19 προβάς.
„ 34 δαιμόνια ἐξέβ.
2, 12 ἐξῆλθεν.
„ 15 συνανέκειντο.
3, 16 + ἐρχόμενον.
„ 17 + λέγουσα.
4, 21 + ἐκεῖθεν.
8, 16 + λόγῳ.
9, 7 + εἰς τὸν οἶκον.
„ 10 + ἐλθόντες.

3, 33 αὐτοῖς.
4, 38 ἐγείρουσιν αὐτ.
5, 14 ἀπήγγειλαν.
„ 24 ἀπῆλθεν μετά.
„ 28 ἔλεγεν.
6, 46 προσεύξασθαι.
„ 49 ἀνέκραξαν.
8, 17 τί διαλογίζεσθε.
9, 7 φωνή.
0, 1 ἔρχεται.
„ 2 Φαρισαῖοι.
„ 48 ἔκραζεν.
12, 6 οἱ γεωργοί.
„ 7 εἶπον.
„ 9 ἀπολέσει.
„ 28 ἐπηρώτησεν.
14, 4 ἀγανακτοῦντες.
„ 25 πίνω καινόν.
„ 27 σκανδαλισθ.
„ 29 σκανδαλισθ.
„ 32 προσεύξωμαι.
„ 53 ἀπήγαγον.
„ 37. 41 καὶ ἔρχεται.
„ 54 ἦν συγκαθήμ.
„ 70 ἠρνεῖτο.
„ „ παρεστῶτες.
„ 72 ἔκλαιεν.
15, 1 συμβουλ. ποιήσ.
„ 2 ἐπερώτησεν.
„ 5 θαυμάζειν.
„ 14 ἔκραξαν.
„ 16 οἱ στρατιῶται.
„ „ ἀπήγαγον.
„ 19 τιθ. τὰ γόνατα.
„ 32 πιστεύσωμεν.
„ 34 ἐβόησεν.
„ 36 γεμίσας σπόγγ.

12, 48 + τῷ λέγοντι αὐτῷ.
8, 25 + προσελθόντες.
„ 33 + ἀπελθόντες.
9, 19 + ἐγερθείς.
„ 21 + ἐν ἑαυτῇ.
14, 23 + κατ' ἰδίαν.
„ 26 + ἀπὸ τοῦ φόβου.
16, 7 + ἐν ἑαυτοῖς.
17, 5 + λέγουσα.
19, 1 + ἀπὸ τῆς Γαλιλ.
„ 3 + πειράζ. αὐτόν.
20, 31 + λέγοντες.
21, 38 + ἰδόντες τὸν υ.
„ 38 + ἐν ἑαυτοῖς.
„ 41 + κακῶς.
22, 35 + πειράζ. αὐτ.
26, 8 + ἰδόντες und λέγοντες.
„ 29 + μεθ' ὑμῶν.
26, 31 + ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκ ταύτῃ.
„ 33 + ἐν σοί.
„ 36 + ἂν ἀπελθὼν ἐκεῖ.
„ 57 + κρατήσαντες τὸν Ἰησ.
„ 40. 45 + πρὸς τοὺς μαθ.
„ 58 + εἰσελθὼν ἔσω.
„ 72 + μετὰ ὅρκου.
„ 73 + προσελθόντες.
„ 75 + πικρῶς.
27, 1 + κατὰ τ. Ἰησ.
„ 11 + λέγων.
„ 14 + λίαν.
„ 23 + λέγοντες.
„ 27 + παραλαβόντες τὸν Ἰησοῦν.
„ „ + ἐπ' αὐτόν.
„ 29 + ἔμπροσθεν αὐτοῦ.
„ 42 + ἐπ' αὐτόν.
„ 46 + λέγων.
„ 48 + λαβών.

f. Glossen zur Vermehrung der Uniformität im Ausdruck.

2, 12 ἐξῆλθεν.
„ 26 ἔξεστιν.
3, 32 ἔξω.
4, 20 τὸν λόγον.
5, 13 χοίρους.
„ 27 τοῦ ἱματίου.
6, 46 προσεύξασθαι.
8, 5 ἑπτὰ ἄρτους.
„ 11 σημ. ἀπὸ οὐρ.
„ 12 γενεά.
„ 12 δοθήσεται αὐτῇ.
„ 17 τί διαλογίζεσθε.
„ 29 ὁ Πέτρος.
9, 5 ποιήσωμεν.
„ 7 ὁ ἀγαπητός.
„ 17 εἷς.
10, 2 Φαρισαῖοι.
„ 6 ἀπὸ δὲ ἀρχῆς.
„ 11 μοιχᾶται.
„ 52 ὁ Ἰησ.
11, 9 Ὡσαννά.
„ 29 ἐπερωτήσω.
9, 6 + εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Vgl. v. 7.
12, 4 + αὐτῷ — οὐδὲ τοῖς μετ' αὐτοῦ. Vgl. v. 3.
„ 47 + ἑστήκασιν. Vgl. v. 46.
13, 23 + καὶ συνιεῖς. Vgl. v. 19.
8, 31 + ἀγέλην τῶν χ. Vgl. 8, 30. 32a und 32.
9, 20 + τοῦ κρασπέδου. Vgl. 14, 36.
14, 23 + κατ' ἰδίαν. Vgl. 17, 1.
15, 34 + καὶ ὀλίγα ἰχθύδια. Vgl. v. 36.
16, 1 + ἐπιδεῖξαι. αὐτ. Vgl. 12, 38.
„ 4 + πονηρὰ καὶ μοιχαλίς Vgl. 12, 39.
„ 4 + εἰ μὴ τὸ σημ. Ἰωνᾶ. Vgl. 12, 39.
„ 7 + ὀλιγόπιστοι. Vgl. 8, 26 und 14, 31.
„ 16 + Σίμων Π. Vgl. v. 17.
17, 4 + ὧδε. Vgl. v. 4a.
„ 5 + ἐν ᾧ εὐδόκησα. Vgl. 3, 17.
„ 14 + γονυπετῶν. Vgl. 8, 2; 9, 18.
19, 3 + πειράζ. αὐτόν. Vgl. 22, 35.
„ 4 + οὐκ ἀνέγνωτε. Vgl. 12, 3; 22, 31.
„ 9 + καὶ ὁ ἀπολελ. — μοιχᾶται. Vgl. v. 32.
20, 34 + ἥψατο τῶν ὀμμ. Vgl. 9, 29.
„ „ + τῷ υἱῷ Δ. Vgl. v. 15
21, 24b + κἀγώ. Vgl. v. 24a.

12, 12 *ἐφοβ. τὸν ὄχλον.*
„ 28 *ἐπηρώτησεν αὐτόν.*
„ 35 *ἔλεγεν.*
13, 22 *ψευδοπροφ.*
„ 37 *γρηγορεῖτε.*
14, 11 *ἐζήτει.*
„ 20 *εἰς τὸ τρυβλ.*
„ 27 *σκανδαλισθήσ.*
15, 1 *συμβ. ποιήσαντες.*
„ 39 *ὁ κεντυρίων.*
16, 7 *εἴπατε.*

„ 46 + *ἐπεὶ εἰς προφ. αὐτὸν εἶχον.* Vgl. 14, 5b.
22, 35 + *πειράζ. αὐτόν.* Vgl. 19, 3.
„ 42 + *τί ὑμῖν δοκεῖ;* Vgl. v. 17; 21, 28; 26, 66.
24, 24 + *καὶ ψευδοχρ.* Vgl. v. 5.
„ 42 + *ὅτι οὐκ — ἔρχεται.* Vgl. 25, 13.
26, 16 + *ἀπὸ τότε.* Vgl. 4, 17; 16, 21.
„ 23 + *οὗτός με παραδώσει.* Vgl. v. 21.
„ 31 + *ἐνἐμοὶ ἐντῇ νυκτὶ ταύτῃ.* Vgl, v. 34.
27, 1 + *ὥστε θανατῶσαι αὐτ.* Vgl. 26, 59.
„ 54 + *καὶ οἱ — τηροῦντες τὸν Ἰησ.* Vgl. v. 36.
28, 7 + *ὅτι ἠγέρθη ἀπὸ τ. νεκρ.* Vgl. v. 6.

g. Der Gebrauch von *μόνος* bei *εἰ μή.*

2, 26 *εἰ μὴ τοῖς ἱερ.*
11, 13 *εἰ μὴ φύλλα.*
13, 32 *εἰ μὴ ὁ πατήρ.*

12, 4 + *μόνοις.*
21, 19 + *μόνον.*
24, 36 + *μου μόνος.*

h. Der Gebrauch von *λεγόμενος* und *ὄνομα.*

1, 16 *Σίμ.*
14, 10 *Ἰούδας.*
15, 9 *βασ. Ιουδ.*
„ 12 „
„ 21 *Σιμ.*
„ 22 *ἐπὶ Γολγ. τόπ.*
„ 43 *Ἰωσήφ.*

4, 18 + *τὸν λεγόμ. Π.*
26, 14 + *ὁ λεγόμ.*
27, 17 + *Ἰησ. τὸν λεγ. Χρ.*
„ 22 + *Ἰησ. τὸν λεγ. Χρ.*
„ 32 + *ὀνόματι.*
„ 33 + *λεγόμενον Γ.*
„ 57 + *τοὔνομα.*

i. Gloſſen in der Vertauſchung von Worten.

2,	8	ταῦτα.	9,	4 +	πονηρά.[1]
„	19	νηστεύειν.	„	15 +	πενθεῖν.[2]
12,	15	πειράζετε.	22,	18 +	ὑποκριταί.[3]
„	15	δηνάριον.	„	19 +	νόμισμα τοῦ κήνσου.[4]
„	16	οἱ δὲ ἤνεγκαν.	„	19 +	αὐτῷ δηνάριον.
14,	55	μαρτυρίαν.	26,	59 +	ψευδομαρτυρίαν.[5]
„	70	Γαλιλαῖος εἶ.	„	73 +	ἡ λαλιά — ποιεῖ.[6]

k. Dogmatiſche Gloſſen.

1,	7	λῦσαι τὸν ἱμ. τῶν ὑποδ.	3,	11 +	τὰ ὑποδήματα βαστάσαι.[7]
„	8	ἐβάπτ. ὑπ. ὕδ.	„	11 +	εἰς μετάνοιαν.[8]
„	9	ἐβαπτίσθη.	„	13	τοῦ βαπτισθῆναι.[9]
„	13	πειραζόμενος.	4,	1 +	ἀνήχθη πειρασθῆναι.[10]
„	40	ἐὰν θέλῃς.	8,	2 +	κύριε.
4,	11	δέδοται.	13,	11 +	γνῶναι.[11]
„	38	Διδάσκαλε.	8,	25 +	κύριε.
5,	7	μή με βασαν.	„	29 +	πρὸ καιροῦ.[12]
7,	10	Μωυσῆς εἶπεν.	15,	4 +	ὁ θεὸς εἶπεν.
„	17	οἱ μαθηταί.	„	15 +	ὁ Πέτρος.
8,	29	ὁ Χριστός.	16,	16 +	ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.
9,	4	ῥαββί.	17,	4	κύριε.

---

[1]) Was ſie dachten, waren arge Dinge.

[2]) Die Hochzeitleute können nicht faſten, indem Faſten das Sinnbild der Trauer iſt.

[3]) Jeſus nennt ſie Heuchler, weil ſie es nach ſeinem Urtheil waren.

[4]) Jeſus forderte einen Denar, weil der Denar die Zinsmünze war.

[5]) Sie ſuchten Zeugniß, und dieſes Zeugniß war falſch.

[6]) Sie ſagten: du biſt ein Gäliläer, weil ſie es an ſeiner Sprache bemerkten.

[7]) Das Zurückſtehen des Täufers wird dadurch um ſo ſtärker bemerklich.

[8]) Gehört nicht zu dem Gegenſatze zwiſchen Jeſu und Johannes. Vgl. Matth. 4, 17.

[9]) Was Marcus einfach als Thatſache berichtet, lag nach Matthäus in der Abſicht Jeſu.

[10]) Vgl. Note 7.

[11]) S. oben S. 67.

[12]) d. i. vor dem jüngſten Tage, an welchem die Dämonen gerichtet werden und in den Abgrund fahren ſollten. Vgl. Luc. 8, 31.

9, 17 διδάσκ.
„ 29 ἐν προσευχῇ.
„ 34 τίς μείζ.
„ 42 τῶν πίστιν ἐχ.
10, 18 τί με λέγεις ἀγαθόν;
„ 29 ἕνεκεν ἐμοῦ.
„ 47 υἱὸς Δ.
„ 48 υἱὲ Δ.
11, 9 Ὡσαννά.
12, 4 ἄλλον δοῦλον.
13, 10 τὸ εὐαγγ.
„ 9 εἰς μαρτύρ. αὐτ.
„ 11 ἀλλ' ὃ ἐὰν δοθῇ — λαλεῖτε.
„ 18 χειμῶνος.
14, 9 εὐαγγ.
„ 19 μήτι ἐγώ.
„ 22 λάβετε.
„ 23 ἔπιον — πάντ.
„ 24 ὑπὲρ πολλῶν.
„ 25 τοῦ γεννήμ.
15, 9. 12 βασιλέα τῶν Ἰουδ.
„ 30 σῶσον σεαυτόν.
17, 15 κύριε.
„ 21 + καὶ νηστείᾳ.
18, 1 + ἐν τῇ βασ. τῶν οὐρ.[1])
„ 6 + τῶν πιστευόντ. εἰς ἐμέ.
19, 17 + τί με ἐρωτᾷς περὶ τ. ἀγάθου;[2])
„ 29 + ἕνεκ. τοῦ ὀνόμ. μου.
20, 33 + κύριε.
„ 31 κύριε.
21, 9 + τῷ υἱῷ Δ.
„ 36 ἄλλους δ. + πλείονας τῶν πρ.[3])
26, 13 + τοῦτο.[4])
10, 18 + καὶ τοῖς ἔθν.
„ 19 + δοθήσεται γὰρ ὑμῖν τί λαλήσετε.[5])
24, 20 + μηδὲ σαββάτῳ.
„ 13 + τοῦτο.[6])
26, 22 + κύριε.
„ 26 + φάγετε.[7])
„ 27 + πίετε πάντες.[8])
„ 28 + εἰς ἄφεσιν ἁμ.[9])
„ 29 + τούτου.[10])
27, 17. 22 Ἰησ. τὸν λεγ. Χρ.
27, 40 + εἰ υἱὸς εἶ τ. θεοῦ.

1. Gloſſen zur Sacherklärung.

1, 12 ἡμέρ. τεσσ.
„ 19 ἐν τῷ πλοίῳ.
2, 3 παραλυτικὸν φέρ.
3, 22 ἔλεγεν αὐτοῖς.
4, 2 + καὶ νύκτας τεσσ.
„ 21 + μετὰ Ζεβ. τοῦ πατρὸς αὐτῶν.
9, 2 + ἐπὶ κλίνης βεβλημ.
12, 25 + εἰδὼς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτ.

---

[1]) Siehe oben S. 72. [2]) S. 38.
[3]) Mit Beziehung auf die vielen Propheten, welche Gott geſandt hatte.
[4]) Siehe oben S. 75.
[5]) Die mechaniſche Inſpiration tritt hier viel ſtärker in den Vordergrund.
[6]) Siehe Note 4.
[7]) Auch das Eſſen des Brodes kommt hier ſchon als etwas Symboliſches vor.
[8]) Siehe Note 7. [9]) Siehe S. 76. [10]) Siehe S. 76.

5, 12 πέμψον.
„ 15 ἔρχονται πρὸς τ. Ἰησ.

6, 37 εἶπεν αὐτοῖς.
„ 38 λέγουσιν — ἰχθ.
8, 33 Σατανᾶ.
9, 2 μεταμορφ. — αὐτ.
„ 3 λευκά.
„ 7 καὶ ἐγένετο.
11, 19 ἔξω τῆς πόλ.
„ 13 ἰδὼν συκῆν.
„ 30 βαπτ. τ. Ἰω.
12, 9 τί ποιήσει;
„ „ ἐλεύσεται.
„ 10 οὐδὲ τὴν γραφ.
„ 12 καὶ ἐζήτουν.
„ 13 τινες τῶν Φαρισ.
„ 20 ἦσαν.
„ 28 εἰδὼς ὅτι καλῶς ἀπεκρ.
„ 30 τῆς ἰσχ. σου.
„ 31 δευτέρα.
„ „ ἀγαπ. ὡς σεαυτ.
13, 2 ἀφεθῇ.
„ 37 γρηγορεῖτε.
14, 6 εἶπεν.
„ 34 γρηγορεῖτε.
„ 37 γρηγορῆσαι.
„ 39 πάλιν.
„ 47 τῶν παρεστηκ.
„ 53 τὸν ἀρχιερ.
„ 54 ἦν συγκαθήμενος.
„ 66 κάτω.
15, 9 ἀπεκρ.
„ 23 οὐκ ἔλαβεν.

8, 31 + εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς.
„ 34 + ἐξῆλθ. εἰς συνάντησιν τῷ Ἰησ.
14, 16 + οὐ χρείαν ἔχουσιν ἀπελθεῖν.
„ 18 + φέρετέ μοι ὧδε αὐτούς.
26, 23 + σκάνδαλον εἶ μου.
27, 2 + ἔλαμψ. τὸ — ἥλ.
„ „ + ὡς τὸ φῶς.
„ 5 + ἔτι αὐτ. λαλοῦντ.
21, 17 + εἰς Βηθανίαν καὶ ηὐλίσθη ἐκεῖ.
„ 19 + ἐπὶ τῆς ὁδοῦ.
„ 25 + ποθὲν ἦν.
„ 40 + ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ κύρ. τοῦ ἀμπ.
„ 41 + λέγουσιν αὐτῷ.
„ 42 + λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰ.
„ 45 + ἀκούσ. οἱ ἀρχ. καὶ οἱ Φαρισ.
22, 16 + τοὺς μαθητὰς αὐτ.
„ 25 + παρ' ἡμῖν.
„ 34 ὅτι ἐφίμωσε τοὺς Σ.
„ 38 + αὕτη — πρ. ἐντολή.
„ 39 + ὁμοία αὐτῇ.
„ 40 + ἐν ταύταις — οἱ προφ.
24, 2 + ὧδε.
„ 42 + ὅτι — ἔρχεται.
26, 10 + γνούς.
„ 38 + μετ' ἐμοῦ.
„ 40 + μετ' ἐμοῦ.
„ 42 + ἐκ δευτέρου.
„ 51 τῶν μετὰ τ. Ἰησ.
„ 57 + Καϊάφαν.
„ 58 + ἰδεῖν τὸ τέλος.
„ 69 ἔξω[1])
27, 17 + συνηγμένων αὐτ.
„ 34 + γευσάμενος.

[1]) Siehe oben S. 77.

15, 26	ἦν ἡ ἐπιγραφή — ἐπιγεγραμμ.	27, 37	+ ἐπάνω τῆς κεφ. αὐτοῦ.
„ 40	Σαλώμη.	„ 56	ἡ μήτ. — Ζεβ.

m. Dogmatiſche Reihenfolge und Erweiterung der Worte nach dem A. T.

7, 21. 22	κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι.	15, 19	φόνοι, μοιχεῖαι — κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι. Vgl. Exod. 20, 12.

Matthäus läßt alle durch Marcus aufgeführten Sünden, welche nicht in dem Dekalog genannt ſind, weg und fügt noch das neunte Gebot hinzu.

10, 7	καὶ τὴν μήτ.	19, 5	καὶ κολληθήσεται τῇ γυν. αὐτ. Vgl. Gen. 2, 23.
„ 19	μὴ μοιχ., μὴ φον., μὴ κλεψ., μὴ ψευδομ.	„ 18	οὐ φον., οὐ μοιχ., οὐ κλ., οὐ ψευδομ.

Matthäus läßt μὴ ἀποστερήσῃς Marc. 10, 19, als nicht in dem Dekalog befindlich, weg, und verräth ſein Streben nach Vollſtändigkeit noch überdies durch die Hinzufügung der Hauptſumme des Geſetzes, v. 19, entlehnt aus Matth. 22, 37.

n. Schlußformeln bei Matthäus.

Marcus.		Matthäus.
2, 22	ἀπόλλυται.	9, 17 + ἀλλὰ βαλλ. — συντηροῦνται.
7, 23	ταῦτα κοινοῖ.	15, 20 + τὸ δὲ ἀνίπτοις — ἀνθρ.
„ 29		„ 28 γενηθήτω σοι ὡς θέλεις.
		8, 13 ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω.
		„ 13 καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.
5, 34b		9, 22 καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.
7, 30		15, 28 καὶ ἰάθη ἡ θυγ. αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.
9, 27		17, 18 καὶ ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

3, 19		7, 28	*καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ. τοὺς λόγους τούτους.*
6, 11		11, 1	*καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ. διατάσσων.*
4, 33		13, 53	*καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ. τὰς παραβ. ταύτας.*
10, 1		19, 1	*καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ. τοὺς λόγους τούτους.*
14, 1		26, 1	*καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. πάντας τοὺς λόγ. τούτους.*
8, 13		16, 4	*καταλιπὼν αὐτ. ἀπῆλθεν.*
„ 21		„ 12	*τότε συνῆκαν ὅτι κτέ.*
9, 13		17, 13	*τότε συνῆκαν ὅτι.*
10, 16		19, 15	+ *ἐπορεύθη ἐκεῖθεν.*
11, 19		21, 17	*καταλιπὼν αὐτοὺς.*
12, 17	*ἐθαύμαζον.*	22, 22	*ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.*
„ 37		„ 46	*καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀπο κριθῆναι αὐτῷ λόγον.*

o. Beifügung von *ἀποκριθείς* bei *εἶπεν.*

1, 9	„	3, 15	*ἀποκριθεὶς εἶπεν.*
		4, 4	„
		8, 8	„
		11, 4	„
		„ 25	„
		12, 39	„
3, 33	*ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγ.*	„ 48	„
4, 11	*ἔλεγεν αὐτοῖς.*	13, 11	„
		„ 37	„
		14, 28	„
7, 9	*ἔλεγεν αὐτοῖς.*	15, 3	„
„ 14	„ „	„ 13	„
„ 17	*ἐπηρώτων αὐτόν.*	„ 15	„
„ 27	*ἔλεγεν αὐτῇ.*	„ 26	„
„ 29	*εἶπεν αὐτῇ.*	„ 28	„
8, 12	*λέγει.*	16, 2	„
„ 29	*ἀποκρ.*	„ 16	„

9,	5	ἀποκριθεὶς λέγει.	17,	4	ἀποκριθεὶς εἶπεν.
„	12	ἔφη αὐτοῖς.	„	11	„
10,	3	ἀποκριθ. εἶπ.	19,	4	„
„	28	ἤρξ. λέγ. αὐτῷ.	„	27	„
			20,	13	„
„	38	εἶπεν αὐτ.	„	22	„
11,	29	εἶπεν αὐτοῖς.	21,	24	„
„	33	ἀποκριθ. λέγουσιν.	„	27	„
			„	29	„
			„	30	„
			22,	1	„
12,	24	ἔφη αὐτοῖς.	„	29	„
13,	2	εἶπεν αὐτοῖς.	24,	2	„
„	5	ἤρξατο λέγειν αὐτ.	„	4	„
			25,	12	„
			„	26	„
			„	40	„
14,	20	εἶπεν αὐτ.	26,	23	„
			„	25	„
„	29	ἔφη αὐτῷ.	„	33	„
„	61	ἐπηρώτα αὐτ.	„	63	„
„	64	κατέκριναν.	„	66	„
15,	12	ἀποκρ. ἔλεγεν.	27,	21	„
			„	25	„
16,	6	λέγει αὐταῖς.	28,	5	„

Das umgekehrte Verhältniß zeigt sich für Marc. 6, 37, vgl. mit Matth. 14, 16; Marc. 10, 20 vgl. mit Matth. 19, 20; Marc. 10, 24 mit Matth. 19, 24; Marc. 10, 51 mit Matth. 20, 32; Marc. 11, 14 mit Matth. 21, 19; Marc. 12, 35 mit Matth. 22, 41; Marc. 14, 48 mit Matth. 26, 55; Marc. 15, 2, mit Matth. 27, 22.

Die Frage ist weiter, ob dieser Ausdruck nicht hier durch einen Abschreiber nach Matthäus eingefügt ist, so wie dies Marc. 7, 6 (om. B ℵ); 5, 9 λέγει αὐτῷ ℵ A B C an Stelle der rec. ἀπεκρίθη λέγων; 9, 12 ἔφη αὐτοῖς ℵ B D L Δ (Rec. ἀποκριθεὶς εἶπεν); 9, 17 ἀπεκρίθη, ℵ B L D Δ, (Rec. ἀποκρ. εἶπ.); 10, 5 εἶπεν αὐτ. ℵ B C L D (Rec. ἀποκρ. εἶπεν); 10, 29 ἔφη αὐτ. B Δ (Rec. ἀποκριθ. εἶπ.); 11, 29 εἶπ. αὐτ. ℵ B C L Δ (Rec. ἀποκρ. εἶπ.); 11, 33 λέγει ℵ B C L Δ (Rec. + ἀποκρ.); 12, 17 εἶπεν ℵ B C L Δ (Rec. + ἀποκρ.); 12, 24 ἔφη ℵ B C L Δ (Rec. ἀποκρ. εἶπ.); 13, 2 εἶπεν ℵ B L (Rec.

+ ἀποκρ.); 13, 5 ἤρξ. λέγ. ℵ B L (Rec. + ἀποκρ.); 14, 20 εἶπεν αὐτ. ℵ B C L (Rec. + ἀποκρ.). Ueber Marc. 15, 2 siehe oben S. 47. An noch drei anderen Stellen, Marc. 8, 29; 9, 19; 10, 3, haben Marcus und Matthäus beide ἀποκριθείς ohne Varianten.

Das Ergebniß dieser Untersuchung ist, daß die Formel ἀποκριθεὶς εἶπεν bei Matthäus sehr oft, bei Marcus nur einigemal vorkommt und nicht ohne kritisches Mißtrauen zu erwecken. In den Stücken, welche Matthäus allein hat, kommt die Formel achtzehn Mal vor.

Die angeführten Glosseme können nicht dem ersten Verfasser zugeschrieben werden. Daß Marcus den Text des Matthäus vereinfacht und von überflüssigen Glossemen gesäubert habe, wäre an sich möglich, ist jedoch, in Erwägung der Beschaffenheit dieser Glosseme, in den betreffenden Fällen meistentheils undenkbar. Warum sollte Marcus z. B. den Ehrentitel „Sohn des lebendigen Gottes" Matth. 16, 16, oder die Worte „an dem ich Wohlgefallen habe", 17, 5, oder im Bericht von dem letzten Mahle, εἰς ἀφ. ἁμ. 26, 28 weggelassen haben? Daß ferner ein zweiter Redactor fehlende Subjecte und Objecte bei Verben einfügt (s. Verzeichn. a), ist natürlicher, als daß er sie weggelassen haben sollte. Elliptische Ausdrücke (s. Verz. b) vervollständigt ein Glossator, macht aber keine Ellipsen, wo er sie in seiner Quelle nicht findet. Sind einige Glosseme ziemlich überflüssig (s. z. B. Verzeichn. d Matth. 4, 18. 21.), so sind dagegen andere für die Erklärung der Worte nicht gleichgültig, einzelne (s. oben S. 66 ff.) zeugen sogar von Mißverständniß oder verrathen (s. Verzeichn. k) einen späteren dogmatischen Standpunkt. Wieder andere (s. Verz. f) zeugen von dem Streben nach Einförmigkeit im Ausdruck, aber verrathen die rabbinische Manier (s. Verzeichn. m), frei von Jesu in seine Reden eingeflochtene Anführungen aus dem A. T. nach dem Dekalog oder anderen Stellen des A. T. zu ordnen oder zu vervollständigen. Einzelne Formeln endlich (s. Verzeichn. g, h und n) kehren regelmäßig wieder, auch wo die Parallelstellen etwas anderes haben. Dies alles verräth einen späteren Text und beweist, daß der Redactor des Matthäusevangeliums einen Text wie den des Marcus commentirte.

III.

Personen werden von Matthäus redend eingeführt.

Marcus.		Matthäus.	
1, 4	predigte von der Taufe der Bekehrung.	3, 11	predigte: Bekehrt euch.
5, 13	Er ließ es ihnen zu.	8, 33	und er sagte zu ihnen: Fahret hin.

„	23 du wolleſt deine Hand auf ſie legen.	9, 18	lege deine Hand auf ſie.
„	40 er trieb ſie alle aus.	„	24 Er ſagte: Weichet.
6,	8 und gebot ihnen, daß ſie nichts mitnehmen ſollten.	10,	5. 9 gebot ihnen: Ihr ſollt nichts bei euch haben.
7,	17 ſie fragten ihn nach dem Gleichniß.	15,	15 Petrus ſagte zu ihm: erkläre uns dies Gleichniß.
8,	32 er fing an ihnen zu wehren.	16,	22 er fuhr ihn an und ſprach: Gott ſei dir gnädig, dies widerfahre dir nicht.
9,	9 gebot ihnen, daß ſie Niemand ſagen ſollten, was ſie geſehen hatten.	17,	9 gebot ihnen: — ſaget dies Geſicht Niemand.
„	32 ſie fürchteten das Volk.	21,	26 wir fürchten das Volk.
14,	10 er ging zu den Hoheprieſtern, daß er ihn überliefere.	26,	15 ging zu den Hoheprieſtern und ſagte: was wollt ihr mir geben? ſo will ich ihn euch überliefern.
„	23 und ſie tranken alle daraus.	26,	28 trinket alle daraus.
„	35 er betete, daß dieſe Stunde an ihm vorübergehen möchte.	„	39 und betete: Vater, der Kelch gehe vorüber.
„	64 ſie urtheilten, daß er des Todes ſchuldig wäre.	„	66 ſie ſagten: er iſt des Todes ſchuldig.
„	70 er leugnete es.	„	78 er leugnete: ich kenne dieſen Menſchen nicht.

Der dem Marcus durchweg eigene belebte Stil verbietet anzunehmen, daß er die dramatiſirende Darſtellung des Matthäus an dieſen Stellen verändert habe.

IV.

Synonyme.

	Marcus.		Matthäus.
1,	10 σχίζεσθαι.	3,	16 ἀνοίγεσθαι.
„	12 ἐκβάλλειν.	4,	1 ἀνάγειν.
„	40 γονυπετεῖν.	8,	2 προσκυνεῖν.
2,	4 κράβαττον.	9,	2 κλινή.
„	7 λαλεῖν βλασφημίας.	„	3 βλασφημεῖν.
„	15 κατακεῖσθαι.	„	10 ἀνακεῖσθαι.
„	22 ῥήσσειν.	„	17 ῥηγνύναι.

2, 21 ἐπιρράπτειν.
4, 1 ἡ γῆ.
„ 15 αἴρειν.
„ 32 ἀναβαίνειν.
5, 12 πέμπειν.
„ 13 πνίγεσθαι.
„ 23 θυγάτριον.
„ 24 ἀπέρχ. μετά.
„ 38 οἶκος.
„ 38 θεωρεῖν.
„ 39 παιδίον.
„ 42 ἀνέστη.
6, 11 χοῦς.
„ „ ἐκπορεύεσθαι.
„ 14 ἀνέστη.
„ 29 πτῶμα.
„ 39 ἐπιτάσσειν.
„ 46 ἀποτάσσεσθαι τινι.
7, 15 εἰσπορεύεσθαι.
„ 25 θυγάτριον.
„ „ προσπίπτειν πρὸς τ. πόδ.
„ 21 κακός.
8, 6 παραγγέλλειν.
„ 8 περισσεύματα.
„ 10 τὰ μέρη.
„ 13 ἀφεὶς αὐτούς,
„ 21 συνιέναι.
„ 28 ἄλλοι.
„ 34 ὅστις.
9, 8 ἀλλὰ τὸν Ἰησ. μόν.
„ 9 διαστέλλεσθαι.
„ 18 ἰσχύειν.
„ 25 πνεῦμα ἀκάθαρτον.
„ 42 βάλλεσθαι εἰς τὴν θ.
„ 47 ἔκβαλε (ὀφθ.)
10, 1 συμπορεύεσθαι.
„ 25 τρυμαλιὰ ῥαφίδος.
„ 35 προσπορεύεσθαι.
„ 37 ἐξ ἀριστέρων.
„ 46 ὄχλος ἱκανός.

9, 16 ἐπιβάλλειν.
13, 2 ὁ αἰγιαλός.
„ 19 ἁρπάζειν.
„ 32 αὐξάνεσθαι.
8, 31 ἀποστέλλειν.
„ 32 ἀποθανεῖν.
9, 18 θυγάτηρ.
„ 19 ἀκολουθεῖν.
„ 23 οἰκία.
„ „ ὁρᾶν.
„ 24 κοράσιον.
„ 25 ἠγέρθη.
10, 14 κονιορτός.
„ „ ἐξέρχεσθαι.
14, 2 ἠγέρθη.
„ 12 σῶμα.
„ 19 κελεύειν.
„ 23 ἀπολύειν τινα.
15, 11 εἰσέρχεσθαι.
„ 22 θυγάτηρ.
„ 25 προσκυνεῖν.
„ 19 πονηρός.
„ 35 κελεύειν.
„ 37 τὸ περισσεῦον.
„ 39 τὰ ὅρια.
16, 4 καταλιπὼν αὐτ.
„ 11 νοεῖν.
„ 14 ἕτεροι.
„ 24 εἴ τις.
17, 8 εἰ μὴ τὸν Ἰ. μόν.
„ 9 ἐντέλλεσθαι.
„ 16 δύνασθαι.
„ 18 δαιμόνιον.
18, 6 καταποντίζεσθαι.
„ 9 ἔξελε.
19, 2 ἀκολουθεῖν.
„ 24 τρυπήμα ῥαφ.
20, 20 προσέρχεσθαι.
„ 21 ἐξ εὐωνύμων.
„ 29 ὄχλ. πολύς.

11, 2 ὑπάγετε.
„ „ κατέναντι.
„ 7 φέρουσιν ὄνον.
„ „ ἐπιβάλλ. τὰ ἱμάτιά τινι.
12, 1 ὑπολήνιον.
„ 9 δώσει.
„ 13 ἀγρεύειν λόγῳ.
„ 13 ἵνα.
„ 21 ὡσαύτως.
„ 20 ἀποθνήσκειν.
„ 15 εἰδέναι.
„ 20 λαμβ. γυναῖκα.
„ 22 ἔσχατον παντ.
13, 9 θαρήσεσθε.
14, 3 πολυτελής.
„ 24 ὑπὲρ πολλῶν.
„ 31 ὡσαύτως.
„ 32 ὧδε.
„ 36 ἀλλά.
„ 44 ὅν ἄν.
„ „ σύσσημος.
„ 47 παίειν.
„ „ σπᾶσθαι.
„ „ ὠτάριον.
„ 63 χιτῶνες.
„ 64 τί φαίνεται.
„ 68 προαύλιον.
15, 2 ἀποφέρειν.
„ 6 ἠτοῦντο.
15, 10 ἐγίνωσκεν.
„ 11 ἀνασείειν.
„ 17 ἐνδιδύσκειν.
„ 33 ὅλη ἡ γῆ.
„ 36 γεμίζειν.
„ 37 ἐξέπνευσεν.
„ 45 πτῶμα.
„ 46 ἐνειλεῖν.
16, 2 μνημεῖον.
„ 5 στολή.
„ 6 ἐκθαμβεῖσθαι.

21, 2 πορεύεσθε.
„ „ ἀπέναντι.
„ 7 ἤγαγον.
„ „ ἐπιτιθ. τὰ ἱμ. ἐπί τινος.
„ 33 ληνός.
„ 41 ἐκδώσεται.
22, 15 παγιδεύειν ἐν λόγῳ.
„ „ ὅπως.
„ 26 ὁμοίως.
„ 25 τελευτᾶν.
„ 18 γινώσκειν.
„ 25 γαμεῖν.
„ 27 ὕστερον π.
10, 17 μαστιγώσουσιν ὑμ.
26, 7 βαρύτιμος.
„ 28 περὶ π.
„ 35 ὁμοίως.
„ 36 αὐτοῦ.
„ 39 πλήν.
„ 48 ὃν ἐάν.
„ „ σημεῖον.
„ 51 πατάσσειν.
„ „ ἀποσπᾶν.
„ „ ὠτίον.
„ 65 ἱμάτια.
„ 66 τί δοκεῖ.
„ 71 πυλών.
27, 2 ἀπάγειν.
„ 15 ἤθελον.
„ 18 ᾔδει.
„ 20 πείθειν.
„ 28 περιτιθέναι.
„ 45 πᾶσα ἡ γῆ.
„ 48 πλήθειν.
„ 50 ἀφῆκε τὸ πν.
„ 59 σῶμα.
„ „ ἐντυλίττειν.
28, 1 τάφος.
„ 3 ἔνδυμα.
„ 5 φοβεῖσθαι.

Die meiſten Worte, die hier Marcus hat, gehören der minder gewählten Ausdrucksweiſe an, deren ſich der gediegenere Stil des Matthäus enthält. Durch andere Worte machte Matthäus den Stil wohl glätter, aber häufig minder kernig. Andere Synonyme des Matthäus dienen zur Verdolmetſchung von Hebräismen, wie:

1, 13	ὁ Σατανᾶς.	4, 1	ὁ διάβολος.
2, 24	σάββατα.	12, 2	σάββατον.
4, 15	ὁ Σατανᾶς.	13, 19	ὁ πονηρός.
5, 13	θάλασσα (יָם)	8, 32	ὕδατα.
7, 11	κορβᾶν.	15, 5	δῶρον.
9, 4	ῥαββί.	17, 4	κύριε.
10, 51	ῥαββουνί.	20, 33	κύριε.

V.

Verbindungspartikeln.

Marcus.	Matthäus.
1, 8 ἐγώ.	3, 11 + μέν.
„ 15 ἤγγικεν ἡ βασ.	4, 17 + γάρ.
2, 9 τί.	9, 5 + γάρ.
„ 10 λέγει.	„ 6 + τότε.
„ 16 ὅτι μετά.	„ 11 διὰ τί μετὰ.
„ 21 οὐδείς.	„ 16 + δέ.
3, 35 ὃς ἄν.	12, 50 + γάρ.
4, 31 ὃς μικρότερον ὄν.	13, 32 + μέν und δέ.
5, 39 τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθ.	9, 24 + γάρ.
6, 36 ἀπόλυσον.	14, 15 + οὖν.
„ 45 ἕως.	„ 22 + οὗ.
8, 28 Ἰωάνν.	16, 14 + οἱ μὲν (Ἰω.).
„ 29 ἀποκριθείς.	„ 16 + δέ.
„ 31 ἤρξατο.	„ 21 + ἀπὸ τότε (ἤρξ.).
„ 37 τί γάρ.	„ 26 + ἢ τί.
9, 29 τοῦτο τὸ γένος.	17, 21 + δέ.
10, 26 καί τις.	19, 25 + τίς ἄρα.
„ 27 ἐμβλέψας.	„ 26 + δέ.
„ 29 ὁ Ἰης.	„ 28 + δέ.
11, 23 τῷ ὄρει.	21, 21 + κἂν τῷ ὄρ.

11,	31	διὰ τί οὐκ.	21,	26	+ τί οὖν οὐκ.
12,	17	ἀπόδοτε.	22,	21	+ οὖν.
„	20	ἦσαν.	„	25	+ δέ.
„	22	ἔσχατον.	„	27	+ δέ.
„	23	ἐν τῇ ἀναστάσει.	„	28	+ οὖν.
„	24	ἔφη αὐτοῖς.	„	29	+ δέ.
„	29	ἀπεκρίθη.	„	37	ὁ δὲ ἔφη.
„	31	δευτέρα.	„	39	+ δέ.
13,	6	πολλοί.	24,	5	+ γάρ.
„	7	δεῖ.	„	6	+ γάρ.
„	8	ἔσονται λιμοί.	„	7	+ καί.
„	9	ἀρχαί.	„	8	+ δέ.
„	9	παραδώσουσιν.	10,	17	+ γάρ.
„	22	τοὺς ἐκλεκτούς.	24,	24	+ καί.
14,	6	καλὸν ἔργον εἰργ.	26,	10	+ γάρ.
„	22	εὐλογήσας.	„	26	+ καί.
„	23	εὐχαριστήσας.	„	27	+ καί.
„	24	τοῦτο.	„	28	+ γάρ.
„	64	ἠκούσατε.	„	65	+ ἴδε νῦν.
„	69	οὗτος.	„	71	+ καί.
15,	31	ὁμοίως.	27,	41	+ δέ.
„	40	ἦσαν δέ.	„	55	+ ἐκεῖ.
16,	6	ἠγέρθη.	28,	6	+ γάρ.

Ferner hat Matthäus 105 Mal δέ, wo Marcus in den Parallelstellen als Uebergangspartikel fast beständig καί, und einzelne Male ἀλλά oder τότε schreibt. Auch ἰδού kommt unzählige Male als Füllwort vor, wo es bei Marcus nicht steht. Es fällt ins Auge, daß derjenige Text, welcher die Verbindungspartikeln und δέ für καί hat, Stilverbesserung beabsichtigt und daher der spätere ist. Τότε ist ferner die Lieblingspartikel des späteren Redactors, daher in Matth. 1 und 2[1]). An καί, womit bei Marcus, ganz wie durch das ו der Hebräer, eine neue Erzählung eingeleitet wird, erkennt man den einfachen Stil der Grundschrift.

[1]) S. oben S. 64.

VI.

Andere Proben von Correctur bei Matthäus.

Marc. 1, 5. „das ganze jüdiſche Land und alle zu Jeruſalem.“ Matth. 3, 5 coordinirt beſſer, indem er auch für das letztere ſchreibt: „Jeruſalem.“

Marc. 1, 9. *Καὶ ἐγένετο — ἦλθεν.* Hebraismus (וַיְהִי וַיָּבֹא). Matth. 3, 13: *τότε παραγίνεται.*

Marc. 1, 11: *καὶ φωνὴ ἐγένετο.* Hebraismus. Matth. 3, 17: nur *καὶ φωνή* (Sin. läßt *ἐγέν.* auch bei Marcus weg).

Marc. 1, 12: *τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον.* Matth., 4, 1, in milderem Ausdruck: *ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημ. ὑπὸ τοῦ πν.*

Marc. 1, 17: *ποιήσω ὑμ. γενέσθαι ἁλιεῖς.* Hebraismus (לִהְיוֹת). Matth. 4, 9 läßt *γενέσθαι* weg.

Marc. 1, 29: *καὶ ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου.* Das Anſtößige dieſer Conſtruction fällt durch die Veränderung von *ἦλθον* in *ἦλθεν* hinweg. So las oder erklärte vielleicht ſchon Matthäus und ſchrieb: *ἐλθὼν ὁ Ἰησ. εἰς τὴν οἰκίαν.* 8, 14. Mit der Verſetzung dieſer Erzählung in einen andern Zuſammenhang, als worin ſie bei Marcus vorkommt,[1]) wird die Erwähnung des Andreas, Johannes und Jakobus bei Matthäus überflüſſig und *αὐτοῖς*, Marc. 1, 31, in *αὐτῷ* verändert, Matth. 8, 15.

Marc. 1, 16: *παράγων παρά.* Matthäus, 4, 18, ſucht dem doppelten *παρά* zu entgehen durch Veränderung des *παράγων* in *περιπατῶν.*

Marc. 1, 20: *ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ.* Hebraismus (וַיֵּלְכוּ אַחֲרָיו) Matth. 4, 22: *ἠκολούθησαν αὐτῷ.*

Marc. 1, 41: *ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο καὶ λέγει.* Sichtlich iſt *αὐτοῦ* hier das Object von *ἥψατο.* Matthäus 8, 3 verbeſſerte den Text, indem er *αὐτοῦ* nach *ἥψατο* ſtellte.

Marc. 2, 15: *ἐντῷ κατακεῖσθαι αὐτὸν.* Hebraismus (בְּשָׁכְבוֹ). Matth. 9, 10: *αὐτοῦ ἀνακειμένου.*

Marc. 2, 21: *αἴρει ἀπ᾽ αὐτοῦ (ἱματίου παλαιοῦ) τὸ πλήρωμα τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ.* So zu leſen mit A und zu überſetzen: der neue Lappen auf dem alten Kleide reißt davon ab (nämlich von dem alten Kleide). Dieſe zwar verſtändliche aber undeutliche Conſtruction kommt bei Matthäus, 9, 16, in dieſer deutlicheren Form vor: *αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ (τοῦ ἱμ. παλ.) ἀπὸ τοῦ ἱματίου* („denn der Lappen darauf (nämlich auf das alte Kleid geſetzt) reißt von dem Kleide“). Auch iſt *γάρ* nach *αἴρει* deutlicher als *εἰ δὲ μή* vor *αἴρει* bei Marcus.

[1]) S. 23.

Gleichwohl ließ Matthäus 9, 17 εἰ μή, was er aus Marcus herübergenommen, ſtehen.

Marc. 2, 22: καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί. Matthäus gebraucht v. 17 grammatiſch richtiger den Plur. ἀπολοῦνται (οἱ ἀσκοί) und läßt den Wein nicht verloren gehen, ſondern ausgeſchüttet werden (ἐκχεῖται).

Marc. 2, 23: καὶ ἐγένετο παραπορεύεσθαι αὐτόν. Hebraismus (וַיְהִי וְהָלַךְ). Matth. 12, 1: ἐπορεύθη.

Marc. 2, 24: ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν. Dieſer Conſtruction gemäß könnte es ſcheinen, daß die Phariſäer ſich ärgerten, daß die Jünger am Sabbath etwas Unerlaubtes thaten, als ob ſie es an andern Tagen wohl hätten thun mögen! Da dies die Abſicht des Evangeliſten nicht geweſen ſein kann, der τοῖς σάββ., was mit ὃ οὐκ ἔξεστιν zu verbinden iſt, des Nachdrucks halber voranſtellte, verändert Matthäus, 12, 2, die Conſtruction, indem er ὃ οὐκ ἔξεστιν vor ἐν σαββάτῳ ſtellt. Nun lag das Aergerniß darin, daß ſie etwas thaten, was man am Sabbath nicht thun durfte.

Marc. 3, 4: „iſt es erlaubt am Sabbath Gutes oder Böſes zu thun"? Die Antwort liegt ſchon in der Frage offen da. Bei Matthäus, 12, 12, wird, in der Form eines logiſchen Beweiſes, nach Aufführung von Gründen, der Schluß gezogen: Darum mag man wohl am Sabbath Gutes thun."

Marc. 3, 16: Die Apoſtel werden bei Matthäus, 10, 2, mehr künſtlich, einer nach dem andern, vielleicht im Blick auf δύο δύο, Marc. 6, 7, paarweiſe hergenannt.

Marc. 3, 28: τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων. Hebraismus (בְּנֵי אָדָם). Matth. 12, 31: τοῖς ἀνθρώποις.

Marc. 3, 35: θελήματα. Ungewöhnlicher Plural. Matthäus, 12, 50, verbeſſert θέλημα.

Marc. 4, 1: ὁ ὄχλος ἦσαν, Matth. 13, 2 im Sing.: ὁ ὄχλος εἱστήκει.

Marc. 4, 3: ἐξῆλθε σπεῖραι. Matth. 13, 3: τοῦ σπείρειν.

Marc. 4, 4: ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν. Hebraismus. Matth. 13, 4: ἐν τῷ σπείρειν.

Marc. 4, 4: ὁ μέν. Matth. 13, 4: ἃ μέν.

Marc. 4, 5: ἄλλο. Matth. 13, 5: ἄλλα.

Marc. 4, 6: ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος. Matth. 13, 6: ἡλίου ἀνατείλαντος.

Marc. 4, 10: ἠρώτων αὐτὸν τὰς παραβολάς. Zweideutiger Ausdruck. Er kann bedeuten: „ſie fragten ihn nach dem Sinn der Pa-

rabeln (vgl. Marc. 7, 18 und Luc. 8, 9), oder: „sie fragten ihn nach den Gründen warum er in Parabeln redete." Matthäus 13, 10 erklärt es in Verbindung mit der 13, 11 folgenden Antwort: *διὰ τί ἐν παραβ. λαλεῖς αὐτοῖς.*

Marc. 4, 12: *ἵνα βλέποντες κτἑ.* Matth. 13, 14. 15 verändert diesen harten Ausdruck, wobei, nach hebräischer Weise, der Menschen Unglaube und Blindheit als von Gott gewollt dargestellt wird, und giebt allein die Thatsache ihrer Verhärtung als Erfüllung der angeführten Weissagung an.

Marc. 4, 15: *ὅταν ἀκούσωσιν — ἔρχεται ὁ σατ.* Matthäus, 13, 19, gebraucht den Gen. absol. *παντὸς ἀκούοντος — ἔρχεται ὁ πονηρός.*

Marc. 4, 31. 32: *ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων — καὶ ὅταν σπαρῇ ἀναβαίνει.* So zu lesen mit B ℵ L Δ. Tisch. Aufl. 8. Für diese schleppende Redaction setzt Matthäus eine bessere an die Stelle, indem er, 13, 32, *ὄν* in *ἐστιν* verändert und das zweite *σπαρῇ* und *καὶ* vor *γίνεται* (Matth. *ἐστιν καὶ γιν.*) wegläßt.

Marc. 4, 41: *ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει.* Matth., 8, 27, verbessert: *ὑπακούουσιν.*

Marc. 5, 2: *ἄνθρωπος ἐν πνευμ. ἀκαθ.* Hebraismus (אִישׁ בְּ). Matth. 8, 28: *δαιμονιζόμενος.* Vgl. Marc. 8, 25 mit Matth. 15, 22.

Marc. 5, 16: *πῶς ἐγένετο τῷ δαιμ.* Hebraismus (לְ הָיָה). Matth. 8, 33: *τὰ τῶν δαιμον.*

Marc. 5, 13: „sie erstickten" (*ἐπνίγοντο*). Matth. 8, 32 matter: „sie starben". Marc. „in dem See". Hebraismus (בְּ). Matth. „in dem Wasser."

Marc. 5, 25: *γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος.* Hebraismus (בְּ אִשָּׁה). Matth. 9, 20: *γυνὴ αἱμορῥοοῦσα.*

Marc. 5, 34: *θυγάτηρ.* Vocativ. Matth. 9, 22: *θύγατερ.* Vgl. Marc. 14, 36: *ὁ πατήρ* mit Matth. 26, 39: *πάτερ* und Marc. 15, 34: *ὁ θεός* mit Matth. 27, 46: *θεέ.*

Marc. 6, 2: Matthäus vereinfacht, 13, 54, den umständlichen Stil des Marcus.

Marc. 6, 26: *περίλυπος γενόμενος.* Matth. 14, 9: *λυπηθείς.*

Marc. 6, 29: „Sie legten ihn in ein Grab." Matth. 14, 12: „Sie begruben ihn."

Marc. 6, 34: *ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς*, ℵ B D F. Vgl. 8, 2; 9, 22. Matthäus, 14, 14, verbessert: *ἐπ' αὐτοῖς.* Vgl. Luc. 7, 13.

Marc. 6, 35: *ὥρας πολλῆς γενομένης.* Latinismus (multa hora). Matth. 14, 15: *ὀψίας γενομένης.*

Marc. 6, 35: *Καὶ ἤδη ὥρα πολλή.* Latinismus. Matthäus, 14, 15: *ἡ ὥρα παρῆλθεν.*

Marc. 6, 36: *ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς τί φάγωσιν* (ℵ B L Δ). Matth. 14, 15: *βρώματα.*

Marc. 6, 39: *ἐπέταξεν ἀνακλῖναι.* Matth. 14, 19: *ἀνακλιθῆναι.*

Marc. 6, 39: *ἀνακλ. ἐπὶ τῷ χόρτῳ.* Matth. 14, 19: *ἐπὶ τοὺς χόρτους.*

Marc. 6, 43: *κλασμάτων δώδεκα κοφίνων πληρώματα.* „Zwölf volle Körbe mit Brocken." Matthäus in besserem Stil, 14, 20: *κλασμάτων δώδεκα κοφίνους πληρεῖς.* (Vgl. Marc. 8, 20 mit Matth. 16, 10.)

Marc. 6, 48: *Περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλ.* Auf dem See. Matth. noch deutlicher, 14, 25: *ἐπὶ τὴν θαλ.* ℵ B Δ ꝛc. (über den See hin.) Die Veränderung fällt in das Auge, da er, v. 26, *ἐπὶ τῆς θ.* stehen ließ. Trito-Matth. schrieb, v. 29: *περιεπ. ἐπὶ τὰ ὕδατα.*

Marc. 7, 5: *οὐ περιπατοῦσιν — κατὰ τὴν παράδοσιν.* Hebraismus (הֲלַךְ בְּ). Matth. 15, 2: *παραβαίνουσι τ. παρ.*

Marc. 7, 11: *ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος.* Hebraismus (אִישׁ). Matth. 15, 5: *ὃς ἂν εἴπῃ.*

Marc. 7, 19: *καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα,* ℵ A B E F ꝛc. Der Nominativ ist unverständlich. Matthäus ließ, 15, 17, diese Worte weg.

Marc. 7, 25: *ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πν. ἀκαθ.* Schlechter Stil. Matth. 15, 22: *δαιμονίζεται.*

Marc. 8, 6: *ἀναπεσεῖν ἐπὶ τῆς γῆς.* Matth., 15, 35, verbessert: *ἐπὶ τὴν γῆν.*

Marc. 8, 34: *Ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν.* Für diesen tautologischen Ausdruck setzte Matthäus, 16, 24: *ὀπίσω μου ἐλθεῖν.*

Marc. 8, 36: *τί ὠφελεῖ τὸν ἄνθρωπον;* populärer Stil. Matth. 16, 26: *τί ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος.*

Marc. 8, 37: *Τί γὰρ ἀντάλλαγμα (ἐστι) τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;* so zu lesen mit Δ, gegen *τί δώσει ἄνθρωπος* A C D X ꝛc. *δοῖ* ℵ* B und *δῶ* ℵ° L, welche Lesarten aus Matthäus eingeschlichen. Matthäus faßt, 16, 26, *ἀντάλλαγμα* als Accusativ auf und schiebt ein: *δώσει ἄνθρωπος.* Auch verbessert er den Stil, indem er *γάρ* in *ἤ* verändert.

Marc. 9, 8: *ἀλλά.* Matthäus, 17, 8: *εἰ μή.* Auch die syrische Uebersetzung giebt *εἰ μή* durchgehend durch אלָּא wieder.

Marc. 9, 42: *καλόν ἐστιν αὐτῷ.* Hebraismus (טוֹב לוֹ) . Matth., 18, 6: *συμφέρει αὐτῷ.*

Marc. 10, 16: *τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτά.* Matthäus, 19, 15, beſſer: *ἐπιθεὶς τὰς χ. αὐτοῖς.*

Marc. 10, 39: *τὸ ποτήρ. ὃ ἐγὼ πίνω.* Matth. 20, 23: *τὸ ποτ. μου.*

Marc. 10, 46: *ἐκπορευομένου — καὶ τῶν μαθητῶν.* Matthäus, 20, 29, verbeſſert: *ἐκπορευομένων αὐτῶν.*

Marc. 11, 7: *ἐκάθισεν ἐπ' αὐτόν.* Matth. 21, 7: *ἐπάνω* mit dem Gen.

Marc. 11, 8: *τὰ ἱμάτια ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν* bezeichnet: „ſie warfen die Kleider auf den Weg." Matth., 21, 8, verbeſſert: *ἐν τῇ ὁδῷ*: „ſie breiteten ſie auf den Boden hin."

Marc. 11, 22: *ἔχετε πίστιν θεοῦ.* Matthäus, 21, 21, läßt deutlicher *θεοῦ* und ebenſo, v. 20, das hebräiſche *ῥαββί*, Marc. 11, 21, weg.

Marc. 11, 23: *ἔσται αὐτῷ.* Hebraismus (יִהְיֶה לוֹ). Matth. 21, 22 *λήψεσθε.* Vgl. Marc. 12, 7 mit Matth. 21, 38.

Marc. 11, 27: *ἔρχονται πρὸς αὐτόν.* Matth. 21, 23: *προσῆλθον αὐτῷ.* Vgl. Marc. 12, 18 mit Matth. 22, 23.

Marc. 11, 29: *ἐπερωτήσω.* Matth., 21, 24, beſſer: *ἐρωτήσω*, mit Einfügung von *κἀγώ*, eben wie vor *ἐρῶ.*

Marc. 11, 32: *ἀλλὰ εἴπωμεν* („aber ſagen wir"). Matthäus, 21, 26, deutlicher: *ἐὰν δὲ εἴπωμεν.*

Marc. 11, 32: *εἶχον τὸν Ἰω. ὅτι προφήτης ἦν.* Matthäus, 21, 26, beſſer: *ὡς προφήτην ἔχουσιν τὸν Ἰω.*

Marc. 12, 2: *τῷ καιρῷ.* Matthäus, 21, 34, verdeutlicht: *ὅτε ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν.*

Marc. 12, 7: *ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία.* Für dieſen Hebraismus (תִּהְיֶה לָנוּ) ſchreibt Matthäus, 21, 38: *σχῶμεν τὴν κληρονομίαν.*

Marc. 12, 12: *ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβ. εἶπεν.* „Auf ſie" vulgär. Matthäus, 21, 45: *περὶ αὐτῶν.*

Marc. 12, 14: *ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν θεοῦ διδάσκεις.* Matthäus, 22, 16: *ἐν ἀληθείᾳ.*

Marc. 12, 15: *φέρετέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω.* Matthäus, 22, 19, beſſer: *ἐπιδείξατέ μοι.*

Marc. 12, 19: *λάβῃ ὁ ἀδελφ. αὐτοῦ τὴν γυν.* Matthäus, 22, 24: *ἐπιγαμβρεύσει τὴν γυν.*

Marc. 12, 24: *οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε;* Matthäus, 22, 29, deutlicher, ohne Frage: *πλανᾶσθε.*

Marc. 12, 26: *περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται.* Matthäus, 22, 31, kürzer: *περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν.*

Marc. 12, 25: ὡς οἱ ἄγγελοι οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Matth., 22, 30, kürzer: ὡς οἱ ἀγγ. ἐν τῷ οὐρ.

Marc. 12, 37: πόθεν; Matth., 22, 45, beſſer: πῶς;

Marc. 13, 1: ἐκπορ. ἐκ. Matthäus, 24, 1: ἐξερχ. ἀπό.

Marc. 13, 2: βλέπεις; Matth. 22, 2:οὐ βλέπετε;

Marc. 13, 3: καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος. Matth. 24, 3, beſſer: ἐπὶ τοῦ ὄρους.

Marc. 13, 7: ὅταν δὲ ἀκούετε πολέμους. Matth. 24, 6, beſtimmter ohne ὅταν: μελλήσετε ἀκούειν πολ.

Marc. 13, 16: ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω. Matth. 24, 18: ἐπιστρ. ὀπίσω.

Marc. 13, 22: πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν. Matth. 24, 25, verbeſſert: ὥστε πλανῆσαι.

Marc. 14, 1: ἐν δόλῳ. Hebraismus. Matth. 26, 4: δόλῳ.

Marc. 14, 2: μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ. Matth., 25, 5, deutlicher: ἐν τῷ λαῷ. Auch ſetzt er für den Indicativ ἔσται nach μήποτε (Matth. ἵνα μή) den Conjunctiv γένηται an die Stelle.

Marc. 14, 3: κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς. „Sie begoß ihm das Haupt". Matth. 26, 7, mit Einfügung von τὸ μύρον: καὶ κατέχεεν ἐπὶ τὴν κεφ. αὐτοῦ.

Marc. 14, 6: εἰργάσατο ἐν ἐμοί. Matth. 26, 10, verbeſſert: εἰς ἐμέ.

Marc. 14, 11: ἐζήτει πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ. Matth. 26, 16, kürzer: ἐζήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτ. παρ.

Marc. 14, 13: κηρυχθῇ εἰς. Matth. 26, 9: κηρ. ἐν.

Marc. 14, 18: εἷς καθ' εἷς. Matth., 26, 22, beſſer: εἷς ἕκαστος.

Marc. 14, 20: ἐμβαπτόμενος. Eintauchend. Matth., 26, 23 ſetzt für das Med. das Act. ἐμβάψας, mit Hinzufügung von τὴν χεῖρα. Marcus ἐν τῷ τρυβλ. Matthäus beſſer: εἰς τὸ τρυβλίον.

Marc. 14, 32: οὗ τὸ ὄνομα. Hebraismus (לְ שֵׁם). Matth. 26, 36: λεγόμενον.

Marc. 14, 32: ἕως. Matth. 26, 36: ἕως ἄν.

Marc. 14, 41: τὰς χεῖρ. τῶν ἁμ. Matth. 26, 45 läßt die nutzloſen Artikel weg.

Marc. 14, 41: ἦλθεν ἡ ὥρα. Matth. 26, 45 beſſer im Perfectum: ἤγγικεν.

Marc. 14, 55: εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν. Hebraismus (לַהֲמִיתוֹ).

Matth. 26, 59: ὅπως αὐτὸν θανατώσουσιν.

Marc. 14, 64: ἠκούσατε τῆς βλασφημίας. Matth. 24, 65: τὴν βλασφ., womit der Inhalt der Läſterung, und nicht die läſternde Perſon bezeichnet wird. Vgl. Matth. 7, 26; 10, 14; 11, 24; 12, 42; 13, 18.

19; 14, 1; 15, 12; 19, 22; 24, 6. Der Genitiv wird gebraucht, wenn die sprechende Person Object ist. Siehe Matth. 17, 5 und 18, 15.

Marc. 14, 65: ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον. Matth. 26, 67: ἐράπισαν.

Marc. 14, 72: ἀνεμνήσθη τὸ ῥῆμα. Matth., 14, 75, besser: τοῦ ῥήματος.

Marc. 14, 72: ὡς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησ. Matth., 26, 75, besser: εἰρηκότος.

Marc. 15, 1: ἐπὶ τὸ πρωί. Populärer Stil: in der Frühe. Matth. 27, 1: πρωίας γενομένης.

Marc. 15, 6: ἀπέλυεν (vgl. 14, 12 und 4, 33. 34). Matth., 27, 15, deutlicher: εἰώθει ἀπολύειν und desgleichen τῷ ὄχλῳ anstatt αὐτοῖς.

Marc. 15, 17: ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν. Matth. 27, 28 läßt hier, im Hinblick auf Marc. 15, 20, vorhergehen: ἐκδύσαντες αὐτόν („ihn auskleidend" ℵ* A F G and. gegen ἐνδύσαντες B D and.) und verändert ἐνδιδ. — πορφ. in das fließendere χλαμύδα κοκκίνην αὐτῷ.

Marc. 15, 17: περιτιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον „Sie flochten einen Kranz von Dornen und thaten ihm denselben um (das Haupt)". Nach Matth. 27, 29 setzen sie ihn Jesu als eine Krone auf das Haupt.

Marc. 15, 19: ἐνέπτυον αὐτῷ. Matth. 27, 30: εἰς αὐτόν, und anstatt τύπτειν τὴν κεφ., zu mehrerer Deulichkeit τύπτ. ἐπὶ τὴν κεφ.

Marc. 15, 19: τιθέντες τὰ γόνατα. Matth. 27, 29, kürzer: γονυπετήσαντες.

Marc. 15, 26: „Der König der Juden." Authentische Form dieser Aufschrift. Matth. 27, 37: „Dieser ist der König der Juden."

Marc. 15, 27: „und mit ihm kreuzigten sie." Matth. 27, 38: „da wurden mit ihm gekreuzigt."

Marc. 15, 34: Ἐλωί. Aramäisch, wie σαβαχθανί. Matthäus veränderte diesen ursprünglicheren aramäischen Ausdruck, dessen sich Jesus bediente, nach dem Hebräischen in ἠλί, wahrscheinlich um für griechische Leser den Gleichklang mit dem Namen Elias besser herauszubringen. In der Wirklichkeit glich die aramäische Form mehr diesem Eigennamen (אֵלִיָּה).

Marc. 15, 39: ὁ κεντυρίων. Der gebräuchliche lateinische Titel. Matth. 27, 54: ἑκατόνταρχος.

Marc. 15, 46: προσεκύλισε λίθον ἐπὶ τὴν θύραν. Matth. 27, 60: τῇ θύρᾳ.

VII.

Vulgäre und Schriftsprache.

Marcus.		Matthäus.	
1, 6	Johannes war gekleidet in Kameelhaare.	3, 4	Johannes hatte ein Kleid von Kameelhaaren.
„ 6	und er aß.	„ 4	und seine Nahrung war.
2, 16	mit Sündern und Zöllnern ißt und trinkt er.	9, 11	warum ißt und trinkt euer Meister mit Sündern und Zölln.?
3, 32	sie sagten ihm.	12, 47	einer sagte ihm.
„ 32	deine Mutter und Brüder draußen suchen dich.	„ 47	stehen draußen.
4, 1	das Volk war auf dem Lande.	13, 1	das Volk stand am Strande.
„ 1	Jesus saß auf dem See.	13, 1	Jesus saß.
„ 37	es kam ein heftiger Windstoß (λαῖλαψ) und die Wellen schlugen in das Schiff.	8, 24	es erhob sich ein großes Ungestüm im Meere.
„ 37	das Schiff lief voll.	8, 34	das Schiff wurde von den Wellen bedeckt.
6, 9	Geld im Gürtel.	10, 9	— in den Gürteln.
9, 42	daß ihm ein Mühlstein an seinen Hals gethan werde.	18, 6	— gehängt werde.
„ 43	in das Meer geworfen.	„ 6	in die Tiefe des Meeres ertränkt.
„ 31	wird überantwortet.	17, 22	er wird (μέλλει) überantwortet werden.
10, 1	mitgehen.	19, 1	nachfolgen.
„ 17	verkaufe alles was du hast.	„ 21	verkaufe deine Habe.
„ 30	das ewige Leben haben.	29, 29	— erben.
„ 30	hundertfältig.	„ 29	vielfältig.
„ 39	welchen ich trinke.	20, 22	— trinken werde (μέλλω).
12, 14	geben oder nicht geben.	22, 27	— —
„ 30	er nahm eine Frau.	„ 25	er heirathete (γήμας).
„ 25	wenn sie von den Todten auferstehen.,	„ 30	bei der Auferstehung.
„ 26	was die Todten betrifft, daß sie auferstehen.	„ 31	was nun die Auferstehung der Todten betrifft.

15, 1	in der Frühe.	27, 1	als es Morgen geworden war.
„ 13	und 14 kreuzige ihn.	„ 22	und 23 daß er gekreuzigt würde.
15, 23	er nahm ihn (den Wein) nicht.	„ 24	er wollte ihn nicht trinken.
„ 27	und mit ihm kreuzigten sie.	„ 38	da wurde mit ihm gekreuzigt.
„ 39	der Centurio (vgl. 6, 14 der König Her.)	„ 54	der Hekatontarch (vgl. 14, 1 Her. der Tetrarch).
„ 45	er schenkte ihm den Leichnam Jesu (vgl. 6, 28).	„ 58	er befahl, daß er (der Leichnam Jesu) ihm gegeben würde (vgl. 14, 9).

VIII.

Pleonasmen im Ausdruck des Marcus von Matthäus vermieden.

Bei Marcus kommen Pleonasmen oder tautologische Ausdrücke vor, welche, da sie nichts erklären, nicht für Glosseme gehalten werden können, sondern dem vulgären Ausdruck entsprechen. Beispiele sind:

Marc. 1, 32: und Abends spät, als die Sonne unterging[1]) (vgl. Matth. 8, 16).

Marc. 1, 42: der Aussatz wich von ihm und er wurde rein (vgl. Matth. 8, 3).

Marc. 1, 44: daß ihr Niemand etwas sagt (vgl Matth. 8, 4).

Marc. 2, 8: in seinem Geiste bemerkend (vgl. Matth. 9, 4).

Marc. 2, 9: er sagte zu dem Gichtbrüchigen: ich sage dir (vgl. Matth. 9, 6).

Marc. 2, 19: wie können die Hochzeitleute fasten, dieweil der Bräutigam bei ihnen ist? So lange der Bräutigam bei ihnen ist, können sie nicht fasten (vgl. Matth. 9, 15).

Marc. 2, 20: dann werden sie fasten, an dem Tage (vgl. Matth. 9, 15).

Marc. 2, 25: da es ihm noth war, und er Hunger hatte (vgl. Matth. 12, 3).

Marc. 2, 25: er und die mit ihm waren (vgl. Matth. 12, 3).

Marc. 3, 22: er hat den Beelzebub und durch (Beelzebub) den Obersten der Teufel treibt er die Teufel aus (vgl. Matth, 12, 24).

---

[1]) Die gesperrt gedruckten Worte stehen bei Matthäus, in den Parallelstellen, nicht.

Marc. 3, 26: ſetzt ſich nun der Satan wider ſich ſelbſt und iſt mit ſich ſelbſt uneins (vgl. Matth. 12, 26).

Marc. 3, 26: kann er nicht beſtehen, ſondern es iſt aus mit ihm (vgl. Matth. 12, 26).

Marc. 3, 28: die Läſterungen, womit ſie läſtern (vgl. Matth. 12, 31).

Marc. 3, 29: hat keine Vergebung ewiglich, ſondern iſt des ewigen Gerichts ſchuldig (vgl. Matth. 12, 32).

Marc. 4, 1: am Meer auf dem Lande (vgl. Matth. 13, 2).

Marc. 4, 2: er ſprach zu ihnen in ſeiner Predigt (vgl. Matth. 13, 3).

Marc. 4, 7: erſtickten es und es brachte keine Frucht (vgl. Matth. 13, 7).

Marc. 4, 8: es brachte Frucht, die aufſchoß und wuchs (vgl. Matth. 13, 8).

Marc. 4. 9: wer Ohren hat zu hören, höre (vgl. Matth. 13, 9).

Marc. 4, 30: wem ſollen wir das Gottesreich vergleichen oder durch welches Gleichniß ſollen wir es vorbilden (vgl. Matth. 13, 31).

Marc. 5, 7: mit lauter Stimme ſchrie er (vgl. Matth. 8, 29).

Marc. 5, 12: laß uns in die Säue fahren, damit wir in ſie eingehen (vgl. Matth. 8, 31).

Marc. 5, 23: daß ſie geſund werde und lebe (vgl. Matth. 9, 18).

Marc. 6, 3: hier bei uns (vgl. Matth. 13, 56).

Marc. 6, 11: den Staub unter den Füßen (vgl. Matth. 10, 14).

Marc. 7, 13: eure Aufſätze, die ihr aufgeſetzt habt (vgl. Matth. 15, 6).

Marc. 7, 18: von außen hinein kommt (vgl. Matth. 15, 17).

Marc. 7, 21: von innen aus des Menſchen Herzen (vgl. Matth. 15, 19).

Marc. 8, 17: begreift ihr noch nicht und verſteht ihr nicht (vgl. Matth. 16, 9).

Marc. 8, 34: wer mir nach folgen will (vgl. Matth. 16, 24).

Marc. 9, 2: beiſeits allein (vgl. Matth. 17, 1).

Marc. 9, 31: ſie werden ihn tödten, und wenn er getödtet iſt, wird er auferſtehen (vgl. Matth. 17, 23).

Marc. 10, 6: vom Anfang der Schöpfung (vgl. Matth. 19, 4).

Marc. 10, 38 und 39: den Kelch trinken und mit der Taufe getauft werden (vgl. Matth. 20, 22 und 23).

Marc. 11, 17: er lehrte und ſprach (vgl. Matth. 21, 13).

Marc. 11, 23: nicht zweifelt in ſeinem Herzen, ſondern glaubt, daß was er ſpricht, geſchieht (vgl. Matth. 21, 21).

Marc. 11, 28: in welcher Macht thuſt du dies? oder wer gab dir Macht, dies zu thun? (vgl. Matth. 21, 23).

Marc. 12, 14: iſt es erlaubt, dem Kaiſer Zins zu geben, oder nicht? Sollen wir ihn geben, oder nicht geben? (vgl. Matth. 22, 17).

Marc. 12, 23: in der Auferſtehung wenn ſie auferſtehen (vgl. Matth. 22, 28).

Marc. 13, 15: ſteige nicht hernieder in das Haus und gehe nicht hinein (vgl. Matth. 24, 17).

Marc. 13, 19: von Anfang der Schöpfung, die Gott geſchaffen hat (vgl. Matth. 24, 21).

Marc. 13, 20: um der Auserwählten willen, die er auserwählt hat (vgl. Matth. 24, 22).

Marc. 14, 68a: ich weiß nicht und verſtehe nicht, was du ſagſt (vgl. Matth. 26, 70).

Zu den überflüſſigen Worten in der Vulgärſprache des Marcus gehört ferner das Füllwort εὐθύς, welches bei Matthäus in 26 Parallelſtellen nicht vorkommt, und anderwärts, nach den beſten Lesarten in εὐθέως verändert iſt. Auch muß hier der vielfache Gebrauch von ἤρξατο vor einem Infinitiv beachtet werden.

	Marcus.	Matthäus.
5, 17	ἤρξαντο παρακαλεῖν.	8, 34 παρεκάλεσαν.
6, 2	ἤρξατο διδάσκειν.	13, 54 ἐδίδασκεν.
„ 7	„ ἀποστέλλειν.	10, 5 ἀπέστειλεν.
„ 55	ἤρξαντο περιφέρειν.	14, 35 προσήνεγκαν.
8, 32	ἤρξατο ἐπιτιμᾶν.	16, 22 λέγει ἐπιτιμῶν.
10, 28	„ λέγειν.	19, 27 εἶπεν.
„ 41	ἤρξαντο ἀγανακτεῖν.	20, 24 ἠγανάκτησαν.
„ 47	ἤρξατο κράζειν.	„ 30 ἔκραξαν.
11, 15	„ ἐκβάλλειν.	21, 12 ἐξέβαλεν.
13, 5	„ λέγειν.	24, 4 εἶπεν.
14, 65	ἤρξαντο ἐμπτύειν.	26, 67 ἐνέπτυσαν.
„ 69	ἤρξατο λέγειν.	„ 71 λέγει.
15, 18	ἤρξαντο ἀσπάζεσθει.	27, 29 ἐνέπαιζεν αὐτῷ.

Von den 19 Malen läßt Matthäus dreizehn Mal das nach ſeinem Urtheil überflüſſige ἤρξατο des Marcus beiſeite. Daß ein ſpäterer Redactor ἤρξατο hinzugefügt haben ſollte, iſt eine unnatürliche Annahme.

IX.

Der Tonfall.

Marc. 1, 10: *ὡς περιστερὰν καταβαῖνον.* Matth. 3, 16: *καταβ. ὡσεὶ περιστ.* Marcus legt den Nachdruck auf wie eine Taube, das Symbol des Geiſtes, der auf Jeſum herniederkam. Vgl. Luc. 3, 22. Für Matthäus war hier das Herniederkommen, d. i. das Empfangen des Geiſtes, die Hauptſache.

Marc. 1, 34: *δαιμόνια πολλὰ ἐξέβ.* Nicht allein heilte er viele Kranke, ſondern auch viele Teufel trieb er aus. Bei Matth., 8, 16, *ἐξέβ. τὰ πνεύματα*, fällt der Nachdruck auf *ἐκβάλλειν.* Man brachte viele Beſeſſene zu ihm, und er trieb die Geiſter aus.

Marc. 2, 10: *ἀφιέναι ἐπὶ τῆς γῆς ἁμαρτίας.* Der Nachdruck liegt auf *ἀφιέναι.* Jeſus ſchreibt ſich die Macht zu, Sünden zu vergeben. Bei Matth. 9, 6 *ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι*, fällt der Nachdruck auf *ἐπὶ τῆς γῆς.* Was Gott beſchließt im Himmel, vollzieht Jeſus auf der Erde, als Repräſentant Gottes. Die Veränderung durch die Betonung iſt hier nicht ohne dogmatiſche Bedeutung. Die Priorität des Marcustextes fällt ins Auge, da die Vertheidigung allein die Verrichtung der Sündenvergebung betraf, Marc. v. 5 und Matth. v. 2.

Matth. 9, 14: *οἱ δὲ μαθηταί σου.* Marc. 2, 18, ſchrieb mit Recht: *οἱ δὲ σοὶ μαθ.* Die Jünger Jeſu ſtehen hier den Jüngern des Johannes gegenüber.

Marc. 2, 24: *τί ποιοῦσιν τοῖς σάββ. ὃ οὐκ ἔξεστιν.* Die Worte *τοῖς σάββασιν* gehören zu *ὃ οὐκ ἔξεστιν*, und nicht zu *ποιεῖτε*, in welchem Falle Marcus geſchrieben haben würde, daß man an anderen Tagen wohl etwas Unerlaubtes thun möge.[1]) Der Nachdruck liegt auf *τοῖς σάββασιν*, welches deshalb voranſteht. Der Sinn iſt: was thut ihr, was am Sabbath verboten iſt? Matth., 12, 2, ſetzte aus Mißverſtändniß, einer gewöhnlicheren Conſtruction entſprechend, *ἐν σάββ.* nach *ἔξεστιν*, wodurch der Nachdruck verloren ging.

Marc. 3, 2: *ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα.* Marcus legt mit Recht den Nachdruck auf das Adjectivum. Matth. 12, 10 ſetzt *χεῖρα* voran.

Marc. 3, 35: *ἀδελφός μου.* Der Nachdruck liegt auf Bruder, vgl. v. 33. Wer den Willen Gottes thut, den erkennt Jeſus für ſeinen Bruder. Matth. 12, 50 legt mehr chriſtologiſch den Nachdruck auf mein (*μου ἀδελφός*); er iſt ein Bruder Jeſu.

---

[1]) Vgl. oben S. 98.

Marc. 4, 1: *ἐμβάντα εἰς πλοῖον.* Matth. 13, 2, *εἰς πλ. ἐμβάντα.* Kein Unterſchied im Sinne. Vgl. Marc. 6, 45 mit Matth. 14, 22.

Marc. 5, 25: *ἔτη δώδεκα.* Die Hauptſache iſt hier, daß die Frau ſeit Jahren krank war. Die Umſtellung bei Matthäus *δώδεκα ἔτη*, 9, 20, ſcheint unabſichtlich.

Marc. 5, 39: *Τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει.* Matthäus, 9, 24, ſchreibt, nach Einfügung von *γάρ*, des Wohlklanges halber *οὐ γὰρ ἀπέθανε τὸ κοράσιον ἀλλὰ καθεύδει.*

Marc. 6, 14: *ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης.* Der König Herodes. Matth., 14, 1, ſetzt Herodes vorauf: *Ἡρώδης ὁ τετράρχης.* Die Umſtellung dient dazu, Herodes den Tetrarchen von anderen dieſes Namens zu unterſcheiden. Vgl. Ap. Geſch. 25, 13; Luc. 9, 19. Bei Marcus giebt „der König Herodes" einfach den Titel an, welchen Herodes im gewöhnlichen Verkehr trug.

Marc. 6, 14: *ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτ.* Matth. 14, 2: *αἱ δυνάμ. ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτ.* Die Umſtellung macht hier keinen Unterſchied.

Marc. 6, 44: *καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες πεντακ.* Der Nachdruck liegt auf der Zahl, und *ἦσαν* ſteht daher voran. Matth., 14, 21, nach der gewöhnlichen Conſtruction: *οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν ὡσεὶ πεντακ.* Vgl. Marc. 8, 9 mit Matth. 15, 38; 16, 9.

Marc. 6, 48: *ἦν γὰρ ὁ ἄνεμος ἐναντίος αὐτοῖς.* So conſtruirt wegen *αὐτοῖς*. Matth. 14, 24, ohne *αὐτοῖς*: *ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἄν.*, wobei der Nachdruck auf entgegen fällt.

Marc. 6, 49: *περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θ.* Matth. 14, 26: *ἐπὶ τῆς θαλ. περιπ.* Nicht das Wandeln, ſondern das auf dem Meere Wandeln hat hier den Nachdruck. Die Umſtellung des Matthäus hat vermuthlich ihren Grund in dem Beſtreben, das Wunder ſtärker hervorzuheben.

Marc. 6, 56: *ἵνα κἂν τοῦ κρασπέδου — ἅψωνται.* Matth. 14, 36: *ἵνα μόνον ἅψωνται τοῦ κρασπ.* — Marcus will hervorheben, daß es ihnen genug war, den Saum ſeines Kleides zu berühren, Matthäus hingegen, daß ſchon das Anrühren ihnen genug war. Vgl. 8, 15 mit Marc. 1, 31. Den beſſeren Text hat Marcus, wie *κἄν* (vgl. Matth. a. a. O. *μόνον*) ausweiſt.

Marc. 7, 2 und 5: *ἐσθίοντας τοὺς ἄρτους.* Der Nachdruck liegt ſichtlich auf dem Eſſen und nicht auf Brodt. Matth. 15, 2: *ἄρτον ἐσθίωσιν.*

Marc. 8, 12: *ζητεῖ σημεῖον.* Sie ſuchten ein Wunderzeichen, aber es ſollte ihnen keins gegeben werden. Matthäus legt den Nachdruck auf *σημεῖον* (*σημεῖον ἐπιζητεῖ*), weil er, wie 12, 39, ſo auch hier, aber hier

mit Unrecht,[1]) dem verlangten Zeichen ein anderes Zeichen, nämlich das des Jonas, entgegenstellt.

Marc. 10, 8b: *μία σάρξ*. Der Nachdruck liegt auf *μία*. Bei Matthäus lieſt man, 19, 6, weniger gut: *σὰρξ μία*. Wahrſcheinlich geſchieht dies wegen der Conformität mit den andern Verſen, wo *σὰρξ μία*, nach dem Text Gen. 2, 24, LXX und Hebr., auch bei Marcus ſich findet, 10, 8a.[2])

Marc. 10, 23: *εἰς τὴν βασ. τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται*. Der Nachdruck liegt hier auf *βασ. τ. θ.* Sie ſind nicht geſchickt, am Gottesreiche theilzunehmen. Matthäus, 19, 23, folgt der gewöhnlichen Wortfolge: *εἰσελεύσ. εἰς τὴν βασ.*

Marc. 11, 8: *τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἔστρωσαν*. Matthäus, 21, 8, nach der gewöhnlichen Conſtruction: *ἔστρωσαν τὰ ἑαυτῶν ἱμ.* Die Conſtruction des Marcus verdient den Vorzug, da das Merkwürdige des Vorgangs gerade in dem Ausbreiten der Kleider lag.

Marc. 11, 28: *τίς σοι τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἔδωκεν;* der Nachdruck liegt auf *ἐξουσ.* Wie kamſt du zu der Macht? Matth., 21, 23, ſchrieb, ohne hierauf zu achten, nach der gewöhnlichen Conſtruction: *τίς σοι ἔδωκε τὴν ἐξουσ. ταύτην.*

Marc. 11, 29: *ἕνα λόγον*. Ich will euch eins fragen. Matthäus überſieht dieſe Betonung, wenn er ſchreibt, 21, 24: *λόγον ἕνα*: ich will euch etwas fragen.

Marc. 12, 2: *ἀπέστειλε πρὸς τοὺς γεωργοὺς — δοῦλον*. Matthäus verlor aus dem Auge, daß die Weingärtner das Hauptſubject des Gleichniſſes ſind (ſiehe Marc. v. 9 und 12 und Matth. 21, 41. 45), und ſetzte, 21, 34, nach der gewöhnlichen Conſtruction, *δούλους* voran (*ἀπέστ. τοὺς δούλ. αὐτοῦ πρὸς τοὺς γεωργ.*)

Marc. 12, 9: *δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις*. Matth. 21, 41 ſtellt *ἀμπελῶνα* minder richtig voran, da der Hauptgedanke iſt, daß der Herr den Weinberg andern geben wird.

Marc. 12, 14: *κῆνσον δοῦναι*. Der Nachdruck fällt auf *κῆνσον*. Matth. 22, 17, nach der gewöhnlichen Conſtruction: *δοῦναι κῆνσ.*

Marc. 12, 17: *Τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι*. Der Nachdruck liegt auf *τὰ Καίσ.* Matth. 22, 21: *ἀπόδοτε — τὰ Καίσ. Καίσαρι.*

Marc. 12, 18: *ἀνάστασιν μὴ εἶναι*. Die Auferſtehung iſt hier Hauptſache. Matth. 22, 23: *μὴ εἶναι ἀνάστασιν.*

Marc. 12, 20: *ἑπτὰ ἀδελφ. ἦσαν. Ἑπτά* hat den Nachdruck. Matth., 22, 25, ohne beſtimmten Nachdruck: *ἦσαν ἑπτὰ ἀδ.*

---

[1]) S. S. 71.

[2]) S. S. 83

Marc. 12, 22: *καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν.* Erſt ſtarben die ſieben Männer, endlich auch die Frau. Matthäus überſah dies und ſchrieb, 22, 27: *ἀπέθ. καὶ ἡ γυνή.* Der Sinn iſt nicht: endlich ſtarb auch die Frau, ſondern: endlich ſtarb auch die Frau.

Marcus 12, 36: *Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πν.* Die letzteren Worte ſind Nebenſache und konnten zur Noth wegbleiben. Die Kraft der Argumentation liegt darin, daß David dies geſagt hat. Matth. 22, 43, legt den Ton mehr dogmatiſch auf *ἐν πν.* (*ἐν πν. καλεῖ*).

Marc. 12, 37: *πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός*; Marcus legt den Nachdruck auf *αὐτοῦ* (Davids). Wenn David ſelber (man achte auf *αὐτός*, was Matth., 22, 45, nicht hat) ihn Herr und nicht ſeinen Sohn nennt, wie kann er denn ein Sohn von ihm (von David) ſein? Nach der Betonung bei Marcus wirft Jeſus ein Bedenken auf gegen die jüdiſche Lehre, daß der Meſſias von David abſtammen müſſe, zu dem Ende, vielleicht mit Hinblick auf ſeine eigene, wahrſcheinlich nicht davidiſche Abſtammung, das hievon gegen ſeine Meſſianität entlehnte Bedenken aus dem Wege zu räumen. Bei Matth., 24, 45, welcher, indem er *υἱός* voranſtellt, den Nachdruck auf Sohn legt (*πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστιν*;) im Gegenſatze zu Davids Herr, ſcheint Jeſus andeuten zu wollen, daß der Meſſias mehr als ein Sohn Davids iſt. Matthäus verräth hierdurch eine ſpätere chriſtologiſche Auffaſſung. Bei Marcus wirft Jeſus denn auch nur die Frage auf, 22, 35, wie die Schriftgelehrten ihren Lehrartikel, daß der Meſſias Davids Sohn ſein müſſe, mit Pſ. 110, 1 reimen konnten? Bei Matth., 22, 42, fragte Jeſus: „was dünkt euch von Chriſto? weſſen Sohn iſt er?“ was denn offenbar die Beziehung hat, daß er als Gottes Sohn einen übermenſchlichen Urſprung hat.

Marc. 13, 9: *ἀρχαὶ ὠδίνων ταῦτα.* Der Nachdruck liegt auf *ἀρχαί*. Dies alles war auch nur ein Anfang, woraus denn folgte, daß die große Weltkataſtrophe noch nicht ſofort bevorſtehe (ſ. *οὔπω τὸ τέλος*, v. 7 und Matth. 24, 6). Dem Matthäus entging dies, da er, der gewöhnlichen Conſtruction folgend, 24, 8, *πάντα ταῦτα* voranſtellte, als habe Jeſus apokalyptiſch lehren wollen, was alles ſo geſchehen ſoll.

Marc. 13, 10: *καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγ.* Auch hiermit bezweckt Jeſus zu lehren, daß der Tag der Weltvollendung noch in weiter Perſpective ſei. Bei Matth. 24, 14 ſteht dieſer Ausſpruch in einer anderen Verbindung. Dieſes Evangelium, nämlich von der *σωτηρία* derer, die bis zu Ende beharren würden, ſoll überall geprebigt werden. Der Nachdruck liegt hier auf dem Predigen, bei Marcus darauf, daß allen Völkern gepredigt wird.

Marc. 13, 21: ἐάν τις εἴπῃ ὑμῖν. Der Nachdruck liegt nicht auf ὑμῖν, wie bei Matth. 24, 23: ὑμῖν εἴπῃ.

Marc. 14, 3: αὐτοῦ τῆς κεφ. Matth. 26, 7, nach der gewöhnlichen Construction: τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. Bei Marcus tritt hervor, daß die Salbung stattfand, um Jesum zu ehren.

Marc. 14, 6: τί αὐτῇ κόπους παρέχετε; ihr, dem edlen Weibe, sollte man keine Mühe machen. Bei Matthäus, welcher, 26, 10, der gewöhnlichen Construction folgt, geht dieser Gedanke, durch die Anordnung der Worte: τί κόπους παρέχετε τῇ γυναικί; verloren.

Marc. 14, 9: καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται. Wo das Evangelium verkündigt werden wird, soll von ihrer That gesprochen werden. Matthäus stellte λαληθήσεται voran, 26, 13, um der Gleichförmigkeit mit κηρυχθῇ τὸ εὐαγγ. a. a. O. willen.

Marc. 14, 18: ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ, und v. 20: εἷς ἐκ τῶν δώδ. Auf diesen Worten liegt großer Nachdruck. Matth., 26, 21, übersah dies und ließ sie als überflüssig weg.

Marc. 14, 24: τὸ αἷμα, — ἐκχυνόμ. ὑπὲρ πολλῶν. Matthäus schrieb 26, 28: τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυν., wegen des darauf folgenden εἰς ἄφ. ἁμ., welches mit ἐκχυν. verbunden ist. Der Hauptgedanke ist überdies das vergossene Blut, welches durch den Wein im Kelche dargestellt wurde, und sind es nicht die Personen, denen zu Gute Jesus sterben würde.

Marc. 14, 29: εἰ καὶ πάντες. Καὶ hat hier großen Nachdruck und hätte von Matth., 26, 33, nicht weggelassen werden sollen.

Marc. 14, 30: τρίς με ἀπαρνήσῃ. Matthäus folgte der gewöhnlichen Construction und schrieb, 26, 34: τρὶς ἀπαρν. με. (vgl. v. 75). Die verschiedene Wortfolge ist ohne Einfluß auf den Sinn. Vgl. Marc. 14, 72: ἀπαρν. με τρίς.

Marc. 14, 31: ἐάν με δέῃ συναποθανεῖν σοι. Selbst dann nicht, wenn er mit Jesu sterben müßte. Bei Matth., 26, 35, geht der Nachdruck verloren, indem er σὺν σοί vor ἀποθανεῖν stellt.

Marc. 14, 42: ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν. Jesus will sagen: stehet auf, er ist da, der mich verräth! Marcus stellt daher das letztere Wort voran. Matth., 26, 46, schreibt umgekehrt: nahe ist, der mich verräth.

Marc. 14, 44: δεδώκει ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν σύσσημον. Der Evangelist will sagen, daß der Verräther ihnen schon vorab das verabredete Zeichen gegeben hatte. Matthäus hat hier, wie die Veränderung des Plusq. Perf. in den Aor. ἔδωκεν, 26, 48, erkennen läßt, eine andere Auffassung.[1])

[1]) S. oben S. 76.

Ἔδωκεν verlor dadurch den Nachdruck und Matthäus ſtellte, nach der gewöhnlichen Conſtruction, ὁ παραδιδούς als Subject voran.

Marc. 14, 50: καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες. Der Nachdruck liegt hier auf dem Umſtande, daß die Jünger Jeſum verließen und die Flucht ergriffen. Bei Matth., 26, 56, fällt der Nachdruck weg und es ſtehen, wieder nach der gewöhnlichen Conſtruction, die Jünger alle als Subject voran.

Marc. 14, 54: ἀπὸ μακρόθεν ἠκολούθησεν αὐτῷ. Die Furchtſamkeit des Petrus tritt hier hervor, indem er Jeſu von ferne folgte. Matthäus legte darauf weniger Nachdruck und ſtellte, 26, 58, ἠκολ. nach der gewöhnlichen Conſtruction, voran.

Marc. 14, 67: καὶ σὺ μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἦσθα; die Nachſtellung von ἦσθα bei Marcus iſt natürlich, da der Nachdruck auf μετὰ τ. Ναζ. fällt. Matth., 26, 69, fühlte dieſes Gewicht nicht und ſetzte, nach der gewöhnlichen Wortfolge, ἦσθα voran hinter σύ, das Subject der Rede.

Marc. 14, 68a: οὐκ οἶδα — σὺ τί λέγεις, Von dem, was du da ſagſt, verſtehe ich nichts. Matth., 26, 70, läßt σύ weg.

Marc. 14, 69: ἐξ αὐτῶν ἐστίν. Mit Nachdruck ſteht ἐξ αὐτ. voran. Matth., 26, 71, ſetzt, minder kräftig, ἦν als Subject vorauf.

Marc. 14, 55: ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν. Κατὰ τοῦ Ἰησ. ſteht hier des Nachdrucks wegen vor μαρτ. Gegen Jeſum ſuchten ſie Zeugniß. Matth., 26, 59, ſchrieb nach der gewöhnlichen Conſtruction: ἐζήτ. ψευδομαρτυρίαν κατὰ τοῦ Ἰησ.

Marc. 14, 55: εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν. Θανατῶσαι, um das es ihnen zu thun war, ſteht voran. Matth., 26, 59, ſetzte αὐτόν vorauf. Nicht um ihn zu tödten, ſondern um ihn zu tödten ſuchten ſie nach Zeugniſſen.

Marc. 14, 55: ὅλον τὸ συνέδριον. Ὅλον ſteht des Nachdrucks wegen voran. Matth., 26, 59, kümmert ſich darum nicht und folgt der gewöhnlichen Conſtruction: τὸ συνέδρ. ὅλον.

Marc. 14, 62: ἐκ δεξιῶν καθήμ. Matth. 26, 64, nach der gewöhnlichen Conſtruction: καθήμ. ἐκ δεξιῶν. Nicht das Sitzen zur rechten Hand, ſondern das zur rechten Hand ſitzen hat hier den Nachdruck.

Marc. 15, 14: τί γὰρ ἐποίησε κακόν; Matth., 27, 23: τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν. Nach Marcus fragt Pilatus, was Jeſus denn doch gethan habe, was als Uebelthat gelten könnte, und es hätte κακόν wegbleiben können. Nach Matthäus iſt die Bezeugung der Unſchuld Jeſu durch Pilatus viel ſtärker, was vielleicht mit der ſchon bei dem Redactor des Matthäusevangeliums hervortretenden Abſicht zuſammenhängt, den Juden gegenüber die Freiſprechung Jeſu durch einen Heiden nachdrücklich ins Licht zu ſtellen.

Marc. 15, 15: *παρέδωκε τὸν Ἰησ.* Die Voranstellung des *παρέδωκεν* entspricht dem vorhergehenden *ἀπέλυσε τὸν Βαραββᾶν*. Marcus erzählt hier einfach die Thatsache. Matth., 27, 26, dagegen, welcher in dieser ganzen Erzählung die Entgegenstellung des Barabbas und Jesu (v. 17. 20. 21) hervorzuheben sucht, legt auch hier den Nachdruck auf Jesus: *τὸν δὲ Ἰησ. παρέδωκεν*. Er ließ Barabbas los, aber Jesum überantwortete er.

Marc. 15, 27: *σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο λ.* Der Evangelist will hervorheben, daß sie mit ihm gekreuzigt wurden. Bei Matth., 27, 38, findet man nur den historischen Bericht, daß auch zwei Uebelthäter mit ihm gekreuzigt wurden (*σταυροῦνται σὺν αὐτῷ*).

Marc. 15, 29: *καὶ οἰκοδομῶν τρισὶν ἡμέραις.* Matth., 27, 40: *καὶ ἐν τρισὶν ἡμ. οἰκοδ.* Bei Marcus liegt der Nachdruck auf bauen und nicht auf in drei Tagen: Jesus wird den Tempel abbrechen und wieder bauen; — was sicher am nächsten seinen Gedanken ausdrückt. Den (alten) Tempel will er abbrechen und (einen neuen) aufbauen (vgl. Marc. 14, 58). Daß dies in drei Tagen geschehen soll, ist hier Nebensache. Bei Matthäus, welcher bei diesen Worten vielleicht schon an die Auferstehung Jesu dachte (vgl. Joh. 2, 19), liegt der Nachdruck auf den drei Tagen.

Marc. 15, 39: *ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρ. υἱὸς ἦν θεοῦ*: d. i. der Mensch, welcher so starb (vgl. *ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν*), war ein Sohn Gottes (ein Götterſohn). Bei Matth., 27, 54, steht Gottessohn mehr dogmatisch vor *οὗτος*. Man achte hierbei auf den Unterschied zwischen *υἱὸς ἦν θεοῦ*, er war ein Sohn Gottes (vgl. Luc. 1, 35; 19, 9; 20, 36; Matth. 22, 45; Joh. 19, 7), und dem Ausdruck *θεοῦ υἱός* bei Matthäus, wo *θεοῦ* die Stelle des Artikels einnimmt[1]), so daß die Worte bedeuten: „er war der Sohn Gottes". Vgl. Matth. 14, 33, *ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ*, und ferner 27, 43; Joh. 10, 36.

Noch verdient Beachtung, wie sich Marcus des Nachdrucks halber der Fürwörter *αὐτός* und *ἐκεῖνος* bedient.

Matthäus.	Marcus.
4, 21 *καταρτίζοντας.*	1, 19 *καὶ αὐτοὺς καταρτ.*
12, 3 *ἐπείνασεν.*	2, 25 + *αὐτός.*
— — —	3, 13 *οὓς ἤθελεν αὐτός.*
12, 26 *πῶς σταθήσεται.*	„ 24 *ἡ βασ. ἐκείνη.*

[1]) Vgl. Röm. 3, 5: *θεοῦ δικαιοσύνη* = *ἡ δικ. τοῦ θεοῦ.* 1. Kor. 2, 7: *θεοῦ σοφία.* 3, 9: *θεοῦ γεωργ.* , 9: *θεοῦ οἰκοδομή.* 6, 9: *θεοῦ βασιλεία.*

12, 25 πῶς σταθήσεται.
— — —
14, 3 Ἡρῴδης.
„ 6 ἡ θυγ. τῆς Ἡρ.
„ 22 ἕως οὗ ἀπολύσῃ.
„ 23 ἦν.
16, 15 λέγει αὐτοῖς.
21, 38 οἱ δὲ γεωργοί.
22, 45 Δαυίδ.
— — —

3, 25 ἡ οἰκία ἐκείνη.
4, 27 ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός.
6, 17 αὐτὸς ὁ Ἡρ.
„ 22 αὐτῆς τῆς Ἡρ.
„ 45 ἕως αὐτὸς ἀπολ.
„ 47 ἦν αὐτός.
8, 29 καὶ αὐτός.
12, 7 ἐκεῖνοι οἱ γεωργοί.
12, 36. 37 αὐτὸς Δαυίδ.
14, 15 καὶ αὐτὸς ὑμ. δείξει.

Daß der Tonfall bei Marcus gemeinhin gut vertheilt ist, ist die Folge der Natürlichkeit des Stils, die den unabhängigen Verfasser erkennen läßt. Daß Matthäus bisweilen den Nachdruck der Wortfolge übersieht und der gewöhnlichen Construction folgt, kann nicht einer Absicht, den Marcus zu verbessern, zugeschrieben werden, sondern verräth einen Verfasser, welcher, beim Copiren einer anderen Schrift, auf die Feinheit und Natürlichkeit des ursprünglichen Verfassers nicht Acht hatte.

Wie die Reihenfolge der Worte bei Marcus, auch in andern Beziehungen, den Vorzug vor der des Matthäus verdient, wird nirgends klarer ersichtlich, als aus der Vergleichung von Marc. 4, 8. 20 mit Matth. 13, 8. 23. Bei Marcus ist die Klimax natürlich, dreißig, sechzig, hundert, während Matthäus mit der größeren Zahl anfängt und hundert, sechzig, dreißig schreibt; dieselbe Beflissenheit, mit dem Größeren anzufangen, bewog ihn, anstatt „die Brüder und die Mutter", Marc. 3, 31, zu schreiben, 12, 46: „die Mutter und die Brüder", und für „Mutter oder Vater", Marc. 10, 29, „Vater oder Mutter", 19, 29, und 19, 4—6 Gottes Gebot vor das des Moses zu setzen, 19, 7. 8, wodurch der natürliche Verlauf des Gesprächs Marc. 10, 3—7 gestört wird. Denn war es Jesu Absicht, die jüdische, auf Deut. 24, 1 gebaute Casuistik zu bestreiten, so mußte er, wie bei Marcus, mit der Frage beginnen, was Moses geboten habe? That er dies nicht, sondern begann er, nach Matthäus, mit Gen. 1, 27 und 2, 24, so war ungewiß, ob man ihm Gelegenheit geben würde über das Gebot Mose zu sprechen. Bemerkt zu werden verdient endlich die Umstellung von κλοπαί, φόνοι, Marc. 7, 22 in φόνοι, κλοπαί, Matth. 15, 19 und von μὴ μοιχ. μὴ φον., Marc. 10, 19, in οὐ φον. οὐ μοιχ., zur Herstellung der Reihenfolge im Dekalog, wie auch aus chronologischem Grunde; von „Elias mit Moses", Marc. 9, 4, in „Moses und Elias", 17, 3, welche Umstellung jedoch in v. 4, vgl. mit Marc. v. 5, unterbleibt. Dieses kleinliche Bessern mag uns Wunder nehmen, entspricht aber ganz dem Geschmack eines

Verfaſſers, welcher, um 3 × 7 Geſchlechter zu erhalten, einige Namen aus dem Regiſter Matth. 1, 11. 12 wegließ; wegen Zach. 9, 9 nicht anſtand, Jeſum auf zwei Thieren ſitzen zu laſſen, 21, 7, und wegen Pſ. 69, 22 ihn Galle trinken ließ, 27, 34[1]).

X.

Das Particip mit einem Verbum finitum ſtatt zweier Verba finita mit καὶ verbunden.

Marcus.	Matthäus.
2, 11 ἔγειρε ἆρον.	9, 6 ἐγερθεὶς ἆρον.
„ 12 ἠγέρθη καὶ — ἐξῆλθεν.	„ 7 ἐγερθεὶς ἀπῆλθεν.
„ 18 ἔρχονται καὶ λέγουσιν.	„ 14 προσέρχονται — λέγοντες.
4, 2 ἐδίδασκε — καὶ ἔλεγεν.	13, 3 ἐλάλησεν — λέγων.
„ 4 ἦλθε καὶ κατέφαγεν.	„ 4 ἐλθόντα — κατέφαγεν.
„ 38 ἐγείρουσι καὶ λέγουσιν.	8, 25 ἤγειραν — λέγοντες.
„ 41 ἐφυβήθησαν — καὶ ἔλεγον.	„ 27 ἐθαύμασαν λέγοντες.
6, 1. 2 ἐξῆλθε — καὶ ἤρξ. διδάσκ.	13, 54 ἐλθὼν — ἐδίδασκεν.
„ 7 προσκαλεῖται καὶ ἐδίδου.	10, 1 προσκαλεσάμενος — ἔδωκεν.
„ 29 ἦλθον καὶ ἦραν.	14, 12 προσελθόντες — ἦραν.
„ 41 κατέκλασε καὶ ἐδίδου.	16, 19 κλάσας ἔδωκεν.
„ 50 ἐλάλησε — καὶ λέγει.	„ 27 ἐλάλησε λέγων.
8, 27 ἐξῆλθε — καὶ ἐπηρώτα.	„ 13 ἐλθὼν — ἠρώτα.
9, 4 ὤφθη — καὶ ἦσαν συλλ.	17, 3 ὤφθη — συλλαλοῦντες.
10, 47 ἤρξ. κράζειν καὶ λέγειν.	20, 30 ἔκραξαν λέγοντες.
11, 1. 2 ἀποστέλλει καὶ λέγει.	21, 1. 2 ἀπέστειλεν λέγων.
„ 2 λύσατε καὶ φέρετε.	„ 2 λύσαντες ἄγετε.
„ 4 ἀπῆλθον καὶ λύουσιν.	„ 6. 7 πορευθέντες — ἤγαγον.
„ 27. 28 ἔρχονται καὶ ἔλεγον.	„ 23 προσῆλθον λέγοντες.
14, 33 παραλαμβάνει — καὶ ἤρξατο.	26, 37 παραλαβὼν — ἤρξατο.
„ 35 ἔπιπτε καὶ προσηύχετο.	„ 39 ἔπεσε προσευχόμενος.
„ 47 ἔπαισε — καὶ ἀφεῖλεν.	„ 51 πατάξας ἀφεῖλεν.
15, 16 ἀπήγαγον καὶ συγκαλοῦσιν.	27, 27 παραλαβόντες συνήγαγον.
„ 19 ἔτυπτον καὶ ἐνέπτυον.	„ 30 ἐμπτύσαντες — ἔτυπτον.

---

[1]) S. oben S. 59.

15, 22. 23 φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ Γολγ. — καὶ ἐδίδουν.
„ 24 σταυροῦσιν — καὶ διαμερίζονται.
„ 41 ἠκολούθουν — καὶ διηκόνουν.
„ 43 εἰσῆλθε πρὸς τὸν Πιλ. καὶ ἠτήσατο.
16, 7 ὑπάγετε, εἴπατε.

27, 33. 34 ἐλθόντες εἰς — Γ. ἔδωκαν.
„ 35 σταυρώσαντες — διεμερίσαντο.
„ 55 ἠκολούθησαν διακονοῦσαι.
„ 58 προσελθὼν τῷ Π. ἠτήσατο.
28, 7 πορευθεῖσαι εἴπατε.

Der Text des Matthäus ist offenbar später, da er eine im Griechischen geübtere Hand, als die des Marcus, verräth. Letzterer braucht wohl auch das Participium mit dem Verbum fin., 14, 1, wo Matth. 26, 4, in Verbindung mit der Veränderung des ἐζήτουν πῶς in συνεβουλεύσαντο ἵνα, die beiden Verba finita hat; aber diese Form ist doch dabei dem mehr kindlichen, hebräisch gefärbten Stil der Erzählung des Marcus[1]) durchgehends fremd.

XI.

Der Aorist oder das Imperfectum für das Präsens.

Marcus.		Matthäus.	
1, 8	ἐβάπτισα.	3, 11	βαπτίζω.
„ 12	ἐκβάλλει.	4, 1	ἀνήχθη.
2, 5	λέγει.	9, 2	εἶπεν.
„ 8	„	„ 4	„
„ 15	γίνεται.	„ 10	ἐγένετο.
„ 17	λέγει.	„ 12	εἶπεν.
3, 34	„	12, 49	„
4, 1	συνάγεται.	13, 2	συνήχθησαν.
„ 37	γίνεται.	8, 24	ἐγένετο.
„ 38	ἐγείρουσιν.	„ 25	ἤγειραν.
5, 15	ἔρχονται.	„ 34	ἐξῆλθεν.
„ 22	πίπτει πρὸς τ. π.	9, 18	προσεκύνει.
„ 39	λέγει.	„ 23	ἔλεγεν.
6, 7	προσκαλεῖται.	10, 1	προσκαλεσάμενος.
„ 35	προσελθ. λέγουσιν.	14, 15	προσῆλθον λέγ.
„ 48	ἔρχεται.	„ 25	ἦλθεν.

[1]) Winer, Grammat. S. 318. Buttmann, Gramm. S. 248.

7, 9 ἔλεγεν.
„ 18 λέγει.
8, 1 „
„ 6 παραγγέλλει.
„ 17 λέγει.
„ 29 „
„ 33 „
9, 5 „
„ 19 „
„ 35 „
10, 1 ἔρχεται.
„ „ συμπορεύονται.
„ 27 λέγει.
„ 35 προσπορεύονται.
„ 42 λέγει.
11, 1 ἐγγίζουσιν.
„ „ ἀποστέλλει.
„ 7 φέρουσιν.
„ „ ἐπιβάλλουσιν.
„ 22 λέγει.
„ 27 ἔρχονται πρὸς αὐτόν.
„ 33 λέγουσιν.
„ „ λέγει.
12, 18 ἔρχονται πρός.
14, 12 λέγουσιν αὐτῷ.
„ 30 λέγει.
„ 43 παραγίνεται.
„ 45 λέγει.
15, 2 „
„ 17 ἐνδιδύσκουσιν.
„ „ περιτιθέασιν.
„ 20 ἐξάγουσιν.
„ 21 ἀγγαρεύουσιν.
„ 24 διαμερίζονται.
„ 32 συνεσταυρωμένοι.
16, 6 λέγει.
15, 3 εἶπεν.
„ 16 „
„ 32 „
„ 35 ἐκέλευσεν.
16, 8 εἶπεν.
„ 16 „
„ 23 „
17, 4 „
„ 17 „
18, 3 „
19, 1 ἦλθεν.
„ 2 ἠκολούθησαν.
„ 26 εἶπεν.
20, 20 προσῆλθεν.
„ 25 εἶπεν.
21, 1 ἤγγισαν.
„ „ ἀπέστειλεν.
„ 7 ἤγαγον.
„ „ ἐπέθηκαν.
„ 21 εἶπεν.
„ 23 προσῆλθον αὐτῷ.
„ 27 εἶπον.
„ „ ἔφη.
22, 23 προσῆλθον.
26, 17 προσῆλθον λεγ.
„ 34 ἔφη.
„ 47 ἦλθεν.
„ 49 εἶπεν.
27, 11 ἔφη.
„ 28 περιέθηκαν.
„ 29 ἐπέθηκαν.
„ 31 ἀπήγαγον.
„ 32 ἠγγάρευσαν.
„ 35 διεμερίσαντο.
„ 44 συσταυρωθέντες.
28, 5 εἶπεν.

XII.

Der Aoriſt anſtatt des Imperfectums.

Marcus.			Matthäus.		
1,	32	ἔφερον.	8,	36	προσήνεγκαν.
2,	25	ἔλεγεν.	12,	3	εἶπεν.
3,	6	συμβ. ἐδίδουν.	„	14	σ. ἔλαβον.
„	23	ἔλεγεν.	„	25	εἶπεν.
4,	2	ἐδίδασκε καὶ ἔλεγεν.	13,	3	ἐλάλησεν.
3,	12	ἐπετίμα.	12,	16	ἐπετίμησεν.
6,	16	ἔλεγεν.	14,	2	εἶπεν.
„	56	ἥπτοντο.	„	36	ἥψαντο.
„	„	ἐσώζοντο.	„	„	διεσώθησαν.
7,	27	ἔλεγεν.	15,	26	εἶπεν.
8,	15	διεστέλλετο λέγ.	16,	6	εἶπεν.
9,	28	ἐπηρώτων.	17,	19	εἶπον.
„	31	ἔλεγεν.	„	22	εἶπεν.
10,	1	ἐδίδασκεν.	19,	2	ἐθεράπευσαν.
„	13	προσέφερον.	„	13	προσηνέχθησαν.
„	17	ἐπηρώτα.	„	16	εἶπεν.
„	48	ἐπετίμων.	20,	31	ἐπετίμησεν.
14,	31	ἔλεγον.	26,	35	εἶπον.
„	35	ἔπιπτεν.	„	39	ἔπεσεν.
„	55	ηὕρισκον.	„	60	εὗρον.
„	70	ἠρνεῖτο.	„	72	ἠρνήσατο.
„	72	ἔκλαιεν.	„	75	ἔκλαυσεν.
15,	19	προσεκύνουν.	27,	29	γονυπετήσαντες.
„	„	ἐνέπτυον.	„	30	ἐμπτύσαντες.
„	23	ἐδίδουν.	„	34	ἔδωκαν.
„	41	ἠκολούθουν.	„	55	ἠκολούθησαν.

Nur an drei Stellen, 5, 12; 14, 22; 15, 14, hat Marcus einen Aoriſt, wo Matth. 8, 31; 26, 26; 27, 23 als Verbeſſerer des Marcus auftritt, und mit Recht das Imperf. ſchreibt.

Der Gebrauch der Präſentia und Imperfecta charakteriſirt die ältere Schrift. Ein ſpäterer Bearbeiter konnte wohl den gebräuchlicheren Aoriſtus hiſtoricus für ſie an die Stelle ſetzen, aber er würde den Aoriſt nicht in ein Präſens oder Imperf. verändert haben. Der Gebrauch des Präſens und Imperfects gehört überdies dem belebteren Stil des Marcus an.

XIII.

Die dritte Perſon des Plural, ohne beſtimmtes Subject.

Marcus.		Matthäus.	
1, 22	καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.	—	—
„ 30	καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς.	8, 14	—
„ 32	ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας.	„ 16	προσήνεγκαν κτέ.
„ 45	καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν.	—	—
2, 3	καὶ ἔρχονται φέρ.	9, 2	προσέφερον.
„ 4	ἀπεστέγασαν καὶ χαλῶσιν.	„	—
„ 18	καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν.	„ 14	προσέρχονται οἱ μαθηταὶ Ἰωάνν.
3, 2	καὶ παρετήρουν αὐτὸν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.	12, 10	ἐπερώτησαν (αὐτοί, v. 2).
5, 24	καὶ συνέθλιβον αὐτόν.	„ 19	—
3, 32	καὶ λέγουσιν.	12, 47	εἶπεν τις.
5, 35	καὶ ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου.	„ „ —	„ —
6, 11	μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν.	10, 14	ὃς ἂν μὴ ἀκούσῃ.
„ 55. 56	καὶ ἤρξαντο — ὅπου ἤκουον und ἐτίθεσαν — παρεκάλουν.	14, 35	+ οἱ ἄνδρες.
7, 32	καὶ φέρουσιν αὐτῷ.	—	—
8, 22	καὶ φέρουσιν αὐτῷ.	—	—
10, 13	καὶ προσέφερον αὐτῷ παιδία.	19, 13	προσηνέχθησαν αὐτῷ παιδία.
13, 9	παραδώσουσιν.	10, 17	(ἄνθρωποι) παραδ. Vgl. 24, 9.
16, 6	ὅπου ἔθηκαν αὐτόν.	28, 6	ὅπου ἐκεῖτο.

An dieſem mehr vulgären Sprachgebrauch erkennt man ſogleich den älteren Text des Marcus.

XIV.

Hinzufügung des persönlichen Fürwortes.

Marcus.		Matthäus.	
1, 19	τὰ δίκτυα.	4, 21	+ αὐτῶν.
„ 31	τῆς χειρός.	8, 15	+ αὐτῆς.
3, 1	συναγωγήν.	12, 9	+ αὐτῶν.
„ 5	τὴν χεῖρα.	„ 13	+ σου.
„ 33	οἱ ἀδελφοί.	„ 48	+ μου.
6, 2	τῇ συναγωγῇ.	13, 54	+ αὐτῶν.
5, 23	ἐπιθῇς τὰς χεῖρας.	9, 18	τὴν χ. σου.
7, 12	τῷ πατρί.	15, 5	+ αὐτοῦ.
„ „	τῇ μητρί.	„ „	+ αὐτοῦ.
10, 2	γυναῖκα.	19, 3	+ αὐτοῦ.
12, 2	δοῦλον.	21, 34	δούλους αὐτοῦ.
14, 47	τὴν μάχαιραν.	26, 51	+ αὐτοῦ.

Die Hinzufügung der überflüssigen Fürwörter macht ein Streben nach Genauigkeit bemerkbar, welches dem späteren Corrector eigen ist[1]).

XV.

Der Artikel.

Marc. 2, 23: τοὺς στάχυας, nämlich die Halme, welche auf dem Wege standen. Matthäus, welcher die Jünger Aehren pflücken ließ[2]), 12, 1, ließ mit Recht den Artikel weg.

Marc. 2, 24: τοῖς σάββασιν. An dem Sabbath. Matthäus läßt den Artikel weg, an einem Sabbath oder am Sabbath, 12, 2. Er war jedoch hierin nicht consequent. (S. Vs. 1. 5. 10. 11. 12).

Marc. 3, 1: εἰς συναγωγήν. Bei Marcus steht die Erzählung selbstständig[3]). Matthäus, der sie mit dem Vorhergehenden in Verbindung bringt, denkt an die Synagoge zu Kapernaum und schrieb daher, 12, 9: τὴν συναγ. αὐτῶν.

Marc. 3, 1: ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα d. i. seine Hand. Matthäus, 12, 10, schrieb: χεῖρα ἔχων ξηράν.

---

[1]) Ueber Marc. 2, 15 und Matth. 9, 10 f. S. 67.
[2]) S. oben S. 68. [3]) S. S. 29.

Marc. 6, 7: ἐξουσία τῶν πνεύμ. τῶν ἀκαθ. Gemeint sind die bösen Geister als Gattung. Matthäus, 10, 1, läßt den Artikel mit Unrecht weg.

Marc. 3, 22: τῷ ἄρχοντι. Bei Matthäus, 12, 24, fällt, wegen des voraufgehenden τῷ Βεελζεβούλ, der Artikel weg.

Marc. 3, 23: σατανᾶς, ohne Art., als Eigenname gedacht (Satan). Matthäus, 12, 26, wie Marcus anderwärts: ὁ σατανᾶς.

Marc. 4, 20: ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν. So auch v. 8. Matthäus, welcher diese Bezeichnung an letzterer Parallelstelle, 13, 8, stehen ließ, veränderte den Ausdruck v. 23, bei der Erklärung des Gleichnisses, in ἐπὶ τὴν καλὴν γῆν, mit Beziehung auf das gute Land, wovon in dem Gleichniß die Rede war.

Marc. 6, 45: εἰς τὸ πλοῖον. Mit Beziehung auf ἐν πλοίῳ v. 32. Matthäus dachte an diesen Zusammenhang nicht, als er, 14, 22, vgl. Vs. 13, den Artikel wegließ.

Marc. 7, 5: ἐσθ. τὸν ἄρτον. Das Brodt, mit Bezug auf das Brodt, welches sie so eben aßen. Matthäus, 15, 2, stellt die Sache als eine angenommene Gewohnheit vor und läßt deshalb den Artikel weg: ἄρτον ἐσθ.

Marc. 7, 19: εἰς τὸν ἀφεδρ., als Zubehör eines jeden Hauses, wie der Söller, die Küche. Matthäus, 15, 17, läßt den Artikel weg.

Marc. 7, 21: οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοί. Der zwiefache Artikel deutet das Genus an, dessen subordinirte Specialitäten danach, ohne Artikel, aufgezählt werden. Matthäus coordinirt die διαλογ. mit dem Uebrigen und läßt, in Folge dieses Mißverständnisses, 15, 19, die beiden Artikel als unnöthig weg.

Marc. 8, 8: περισσεύματα κλασμάτων. Sie nahmen an überflüssigen Brocken auf u. s. w. Matthäus, 15, 37, minder populär: das Ueberschüssige der Brocken (τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων).

Marc. 8, 15: τῆς ζύμης τῶν Φαρ. καὶ τῆς ζ. Ἡρῴδου. Marcus unterscheidet mit Recht zwei Arten ζύμη. Bei Matthäus, bei welchem die Pharisäer und die Sadducäer Eine Partei Jesu gegenüber ausmachen, steht, 16, 6, der Artikel allein vor Φαρ. und ζύμη wird nicht wiederholt.

Marc. 8, 31: τῶν πρεσβ., τῶν ἀρχιερ. καὶ τῶν γραμμ. Marcus führt die drei Arten von Feinden gesondert auf; Matthäus verbindet sie zu Einem Collegium und schreibt deshalb, 16, 21, den Artikel nur einmal.

Marc. 8, 23: Πέτρῳ. Matthäus, 16, 33: τῷ Π.

Marc. 8, 36: τί ὠφελεῖ τὸν ἄνθρ.; der Artikel ist hier generisch und kann deshalb von Matthäus, 16, 26, weggelassen werden.

Marc. 9, 2: τὸν Πέτρ. καὶ τὸν Ἰακ. καὶ Ἰω. Petrus steht allein, und die beiden andern machen als Brüder ein Paar aus. Bei Matthäus, 17, 1,

sind sie die bekannte Dreizahl, und daher die Weglassung des Artikels Ἰακ. und Ἰω.

Marc. 9, 43. 45: τὰς δύο χεῖρας, τοὺς δύο πόδ. Die beiden Hände u. s. w. Die Artikel sind hier eben so wenig nöthig, als v. 47 δύο ὀφθ., und werden deshalb von Matthäus, 18, 8, weggelassen.

Marc. 9, 47: εἰς γέενναν. Der Artikel ist bei diesem Wort eben so wenig nöthig, als bei οὐρανός, γῆ, ἥλιος. Matthäus schrieb jedoch, 18, 9: εἰς τὴν γέενν.

Marc. 10, 2: γυναῖκα ἀπολῦσαι. Der Sinn ist: mag ein Mann sein Weib entlassen? Matthäus, 19, 3, gut, aber unnöthig: τὴν γυν. αὐτοῦ.

Marc. 10, 21: δὸς πτωχοῖς. An Arme. Matthäus, 19, 21: τοῖς πτ. „an die Armen", generisch.

Marc. 10, 25: διὰ τῆς τρυμ. τῆς ῥαφ. Durch das Auge der Nadel. Matthäus, 19, 24, läßt stilistisch die zwei anscheinend überflüssigen Artikel weg: τρυπ. ῥαφ. ein Nadelöhr.

Marc. 10, 31: οἱ ἔσχατοι. Matth. 19, 30: ἔσχατοι, in Verbindung mit πολλοί.

Marc. 10, 33: τοῖς ἀρχ. καὶ τοῖς γραμμ. Matthäus, 20, 18, hat auch hier den Artikel nur einmal. Vgl. 16, 21.

Marc. 14, 3: ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμ. Matthäus, 26, 6, läßt den wegen des Genitivs unnöthigen Artikel weg.

Marc. 11, 15: τοὺς πωλ. καὶ τοὺς ἀγορ. Matthäus, 21, 12, verbindet die Verkäufer und Käufer mit einem Artikel zu einem Begriff.

Marc. 12, 2: δοῦλον. Er schickte einen seiner Knechte. Matthäus, 21, 34, mit Beziehung auf die Propheten, welche durch das Bild gemeint sind: τοὺς δούλους αὐτοῦ.

Marc. 12, 25: οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Der Artikel dient um zu verhindern, daß ἄγγ. mit εἰσίν verbunden wird. Matthäus, 22, 30, läßt οἱ weg: „wie Engel im Himmel."

Marc. 13, 9: εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγ., beides von παραδώσουσιν ὑμᾶς abhängig. Matth. 10, 17: ἐν ταῖς συναγωγαῖς μαστιγ. Vgl. S. 75.

Marc. 13, 32: οὐδὲ ἄγγελος ἐν οὐρ. Matthäus, 24, 36, setzt auch hier die Artikel: οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν, und verändert „kein Engel", in „nicht die Engel."

Marc. 14, 22: λαβὼν ἄρτον. Matthäus, 26, 26: τὸν ἄρτον, das Brodt, d. i. das für die Feier bestimmte Brodt, was schon eine spätere Phase des Berichts über das letzte Mahl unter den Christen verräth.

Marc. 14, 41: εἰς τὰς χεῖρ. τῶν ἁμαρτωλ. Die Sünder, d. i. die sündige Welt bemeistert sich Jesu. Matthäus, 26, 45, schwächt den Sinn, indem er den Artikel vor ἁμαρτ. wegläßt. Vgl. Luc. 24, 7.

Marc. 14, 43: ὁ Ἰούδας. Matth. 26, 47: Ἰούδας.

Marc. 14, 43: παρὰ τῶν ἀρχ. καὶ τῶν γρ. Matthäus läßt, 26, 47, den zweiten Artikel weg, um den Sanhedrin zu bezeichnen. Dieselbe Erscheinung zeigt sich Marc. 8, 31 und 10, 33, vgl. mit Matth. 16, 21 und 20, 18. Anders liegt es Matth. 27. 1, wo, wegen πάντες, die Artikel erfordert wurden.

Marc. 15, 19: καλάμῳ. Matth. 27, 30: τὸν καλ., mit Beziehung auf v. 29, welchen Marcus nicht hat.

Marc. 15, 32: Anderen hat er geholfen, sich selber kann der König Israels nicht helfen. Matthäus, der diese Worte nicht mit σῶσαι verband, schrieb, 27, 42, ohne Artikel: „König Israels ist er."

Marc. 15, 43: Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἁριμ. Der Artikel steht hier um zu verhüten, daß ἀπό mit ἐλθών verbunden werde. Matthäus sah diesen Grund nicht und ließ, 27, 60, den Artikel weg (vgl. 2, 1).

Marc. 15, 46: ἐκ πέτρας. Aus einem der in der Nähe von Golgatha sich befindenden Felsen. Matthäus schrieb: ἐν τῇ πέτρᾳ, als ob da nur ein Felsen gewesen wäre.

Aus dieser Uebersicht geht hervor, daß das Weglassen oder Setzen von Artikeln mit dem secundären Charakter des Redactors des Matthäusevangeliums zusammenhängt.

XVI.

Die directe Rede, ohne das recitirende ὅτι.

Marcus.		Matthäus.	
1, 15	λέγων ὅτι.	4, 17	ὅτι weggelassen.
„ 40	ὅτι ἐὰν θέλ.	8, 2	„
2, 2	ὅτι.	9, 8	„
3, 11	„	4, 24	„
5, 23	„	9, 18	„
„ 28	„	„ 21	„
„ 35	„	„ 22	„
6, 4	„	13, 57	„
„ 14	„	14, 2	„
„ 18	„	„ 4	„
„ 23	„	„ —	„

6, 35	ὅτι.	14, 15	ὅτι weggelassen.
7, 20	„	15, 18	„
9, 31	„	17, 22	„
„ 41	„	10, 42	„
10, 33	„	20, 18	„
11, 17	„	21, 13	„
12, 6	„	„ 37	„
„ 7	„	„ 38	„
„ 19	„	22, 24	„
„ 29	„	„ 37	„
13, 6	„	24, 5	„
„ 30	„	„ 34	„
14, 14	„	26, 18	„
„ 27	„	„ 31	„
„ 58	„	„ 61	„
„ 69	„	„ 71	„

Bei Matthäus wird ὅτι bei Einführung directer Reden in guten Handschriften nur sechsmal angetroffen, 19, 8; 26, 72. 74. 75; 27, 43. 47, während es auch daselbst, 26, 72 und 27, 47 in ℵ nicht gelesen wird, und 26, 74. 75 aus Marc. 14, 71. 72 stehen blieb. Der Stelle Matth. 27, 43 entspricht keine Parallelstelle des Marcus. Nur einmal schreibt Matthäus, 19, 8, ὅτι, wo es bei Marc., 10, 5, nicht stand. Die Abwesenheit des recitirenden ὅτι bei der directen Rede ist das Kennzeichen einer späteren Redaction, welche ὅτι als überflüssig wegließ. Welchem Glossator sollte es in den Gedanken gekommen sein, dieses ὅτι, wo es nicht stand, der directen Rede hinzuzufügen. Ueber ὅτι, Marc. 2, 16; 9, 11. 28, wo Matthäus ὅ τι für ὅτι gelesen zu haben scheint, siehe oben S. 67 und S. 72.

XVII.

Einzahl und Mehrzahl.

Hierher gehört der Gebrauch von ὄχλος bei Marcus, wo Matthäus ὄχλοι schreibt. Ὄχλος ist ein Volkshaufe. Sind es mehrere Zusammenrottungen oder Karawanenzüge, so schreibt man ὄχλοι, Schaaren. Die Neigung zu übertreiben[1]), fällt hier bei Matthäus deutlich ins Auge. Man vergleiche:

[1]) S. oben S. 80.

Marcus.			Matthäus.		
3,	9	ὁ ὄχλος.	4,	25	ὄχλοι πολλοί.
4,	1	„	13,	2	„ Vgl. πᾶς ὁ ὄχλος.
„	36	„	8,	18	„
6,	45	„	14,	22	„
8,	6	„ zweimal.	15,	35	„ zweimal.
12,	12	„	21,	46	„
15,	11	„	27,	20	„

Bei Marcus kommt ὄχλοι nur einmal vor, 10, 1, nämlich bei de Reiſe nach Jeruſalem, wohin mehr als eine Karawane zog; Matthäus zeig aber auch hier, 19, 1, ſeine Neigung zum Vergrößern, indem er ὄχλοι πολλο ſchreibt.

Marcus.			Matthäus.		
1,	31	διηκόνει αὐτοῖς. Vgl. v. 29.	8,	15	διηκ. αὐτῷ. Vgl. v. 14.
3,	28	πάντα ἁμαρτήματα, βλασφημίαι.	12,	31	πᾶσα ἁμαρτία — βλασφημία.
„	35	τὰ θελήματα.	„	50	τὸ θέλημα[1]).
4,	4	ὃ μέν.	13,	4	ἃ μέν.
„	„	αὐτό.	„	„	αὐτά.
„	5	ἄλλο.	„	5	ἄλλα. Vgl. Marc. v. 8.
„	7	„	„	7	„
„	„	αὐτό.	„	„	αὐτά.
„	5	τὸ πετρῶδες. Vgl. v. 16.	„	5	τὰ πετρώδη.
„	11	μυστήριον.	„	11	μυστήρια.
„	16	οὗτοι.	„	20	οὗτος.
„	16	οἱ σπειρόμενοι.	„	„	ὁ σπαρείς.
„	„	οἱ ἀκούσωσιν — λαμβάνουσιν.	„	„	ὁ ἀκούων — λαμβάνων.
„	17	ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς.	„	21	ἔχει ἐν ἑαυτῷ.
„	„	„ πρόσκαιροί εἰσιν.	„	„	πρόσκαιρός ἐστιν.
„	„	σκανδαλίζονται.	„	„	σκανδαλίζεται.
„	18	οὗτοι — ἀκούσαντες.	„	22	οὗτος — ἀκούων.
„	19	αἱ μέριμναι.	„	„	ἡ μέριμνα.
„	„	συμπνίγουσιν.	„	„	συμπνίγει.
„	20	οἱ σπαρέντες.	„	23	ὁ σπαρείς.
„	„	καρποφοροῦσιν.	„	„	καρποφορεῖ.

[1]) S. oben S. 98.

4	39	τῷ ἀνέμῳ.	8,	26	τοῖς ἀνέμοις.
„	41	ὁ ἄνεμος.	„	27	οἱ ἄνεμοι.
5,	23	τὰς χεῖρας.	9,	18	τὴν χεῖρα.
„	28	ἱματίων.	„	21	ἱματίου.
6,	8	ῥάβδον.	10,	10	ῥάβδους.
„	„	ζώνην.	„	9	ζώνας.
„	39	ἐπὶ τῷ χόρτῳ.	14,	19	ἐπὶ τοὺς χόρτ.
7,	20	τὸ — ἐκπορευόμενον.	15,	18	τὰ ἐκπορευόμενα.
„	„	ἐκεῖνο.	„	„	ἐκεῖνα.
„	22	βλασφημία.	„	19	βλασφημίαι.
9,	5	ποιήσωμεν (aor. conj.)	17,	4	ποιήσω (fut. ind.) mit Hinblick auf Petrus.
10,	21	ἐν οὐρανῷ.	19,	21	ἐν οὐρανοῖς.
„	29	οἰκία.	„	29	οἰκίαι.
12,	2. 4	δοῦλον.	21,	35. 36	δούλους.
„	10	ἡ γραφή.	„	42	αἱ γραφαί.
„	12	τὴν παραβολ.	„	45	τὰς παραβολ.
„	25	τοῖς οὐρανοῖς.	22,	30	τῷ οὐρανῷ.
13,	16	τὸ ἱμάτιον.	24,	18	τὰ ἱμάτια.
„	31	παρελεύσονται.	„	35	παρελεύσεται.
„	32	ἄγγελος.	„	36	οἱ ἄγγελοι.
„	„	ἐν οὐρανῷ.	„	„	τῷ οὐρ.

Der Gebrauch des Plurals bei Matthäus ist oft Stilverbesserung, wie 13, 4. 5. 7 u. s. w., oder glossematischer Art, wie 21, 35. 36 (s. S. 123), oder wird, wie 21, 45, vom Zusammenhange (vgl. 21, 28) gefordert. Dieselben Gründe entschieden ihn, dann und wann für den Plural bei Marcus den Singular zu schreiben. Dies ist namentlich der Fall Matth. 8, 15 (vgl. v. 14); 9, 18. 21; 12, 31. 50 (S. 98); 17, 4; 24, 35. Ueber 4, 16. 17. 18. 19. 20, wo Matthäus, 13, 20. 21. 22. 23, den Singular hat, soll später geredet werden.

XVIII.

Kürzere und längere Recension von Erzählungen, welche bei Matthäus und Marcus vorkommen.

Bei der Beurtheilung der größeren Ursprünglichkeit von Erzählungen, von welchen sich bei den Evangelisten kürzere und längere Recensionen finden, gilt gemeiniglich die Regel, daß die kürzere die ursprünglichere und die längere, als Erweiterung, erst später entstanden ist.

Von dieser Regel muß jedoch eine Ausnahme gemacht werden, sobald sich ergiebt, daß die kürzere Recension, für sich unverständlich, erst von der längeren das nöthige Licht empfängt. Denn in diesem Falle muß die kürzere für Abkürzung einer ursprünglich ausführlicheren Erzählung gehalten werden. Bei der Vergleichung einzelner Erzählungen, die Matthäus und Marcus mit einander gemein haben, zeigt sich, daß Matthäus die kürzere Recension hat, und wir haben daher zu untersuchen, ob nach der aufgestellten Regel die Priorität ihm oder allerdings der längeren Recension bei Marcus zukommt.

Matth. 9, 1—8. Da Jesus ihren Glauben sahe. Worin dieser Glaube sich zu erkennen gab, meldet der längere Text des Marcus durch Angabe der Art, wie man, 2, 4, den Kranken durch das Dach herniederließ. Die Rüge des Verhaltens Jesu durch einige Schriftgelehrte, Matth. 9, 3, findet ihre Erklärung in der Erzählung des Marcus, v. 6, daß „einige Schriftgelehrte allda saßen", und ihre Beschuldigung der Gotteslästerung, Matth. 9, 5, wird erst durch Marc. 2, 7b verständlich. Daß Matthäus die Erzählung abkürzt, ist dem Umstande zuzuschreiben, daß es ihm hauptsächlich um die Wunderthat zu thun ist, und die Nebenumstände ihm gleichgültig sind. Die Wundersucht des Matthäus blickt hier insbesondere in den Worten durch: „Jesus sahe ihre Gedanken", v. 4, für „Jesus bemerkte (ἐπιγνούς), daß sie unter einander redeten (διαλογίζονται)", Marc. v. 8.

Dieselbe Wundersucht wurde schon früher von uns in der Umstellung der Worte Matth. 9, 6, vgl. mit Marc. 2, 10[1]), bemerkt, und blickt auch darin durch, daß, während nach Marcus, v. 12, die Menge „Gott preist, weil sie solches noch nie gesehen", bei Matth., 9, 8, bestimmter der Nachdruck auf die „Macht, die Gott dem Menschen gegeben", gelegt wird.

Matth. 9, 18—26. Daß hier Verkürzung einer ursprünglich ausführlicheren Erzählung, wie Marcus 5, 21 ff. sie uns lesen läßt, stattbat, wird dadurch klar, daß in der kürzeren Erzählung des Matthäus für „meine Tochter liegt im Sterben" (ἐσχάτως ἔχει) gesetzt ist: „sie ist soeben gestorben" (ἄρτι ἐτελεύτησεν), Matth. 9, 18; eine Vorstellung, welche bei einem ursprünglichen Erzähler, selbst wenn er als Erdichter auftrat, nicht aufkommen konnte, da Jesus bis dahin nichts gethan hatte, was erwarten lassen konnte, er werde eine Gestorbene aufwecken. Ursprünglicher ist also die längere Recension des Marcus, nach welcher der Oberste die Hülfe Jesu anspricht, um seine kranke Tochter am Leben zu erhalten, und die Nachricht vom Sterben des Töchterchens später kam, so daß die

[1]) S. 108.

Erweckung für den Vater eine Ueberraschung wurde. Ferner ist εἰσελθών, Matth. 9, 25, nachdem Jesus bereits in das Haus des Obersten getreten, v. 23, unverständlich ohne den Bericht des Marcus, daß Jesus erst die Wohnung des Obersten, v. 38, und danach das Krankenzimmer betrat, wo das Kind lag (εἰσπορεύεται ὅπου ἦν τὸ παιδίον), v. 40. Dem Matthäus war es auch hier genug, das Wunder herauszukehren, und er ließ daher die Nebenumstände weg.

Auch die Erzählung von der Heilung des blutflüssigen Weibes, Matth. 9, 20—22, ist sichtlich eine verkürzte Recension von Marc. 5, 25—34. Nach Matthäus fragt man vergeblich, wofern man nicht die Allwissenheit Jesu zu Hülfe ruft, wie er, wenn er berührt wurde, die Absicht kannte, in der dies statt hatte, und von der Krankheit der Frau wußte, v. 22. Nach Marcus, v. 33, wußte es Jesus durch die Aussage der Frau selber. Ferner ist bei Matthäus Jesus selber der Urheber der Heilung: bei Marcus geschieht sie neben Jesu durch den Glauben der Frau. Daß Jesus „bemerkte, daß Kraft von ihm ausgegangen war", Marc. 5, 30 (worüber später), ist eine subjective Meinung des Referenten, welche Luc. 8, 46 Jesu selber in den Mund legt.

Matth. 14, 34—36. Dieser Bericht ist wieder eine Abkürzung von Marc. 6, 53—56. Nach Marcus besucht Jesus die Flecken der Gegend, und man brachte die Kranken zu ihm, wo man hörte, daß er da war. Für Matthäus war die Wundererwähnung genug, und die Nebenumstände konnten bei Seite bleiben.

Matth. 14, 6—12. Dieser Bericht ist minder ausführlich, als Marc. 6, 21—29. Aus beiden Erzählungen ersieht man, daß Johannes das Schlachtopfer der Wuth des Herodes wurde. Dies stimmt sehr gut zu dem Bericht des Marcus, daß Herodias, nachdem sie bis dahin vergeblich auf den Tod des Johannes gedrungen, weil Herodes ihn fürchtete, Marc. 6, 20, jetzt von einer günstigen Gelegenheit Gebrauch machte, ihr Ziel zu erreichen, v. 21. Bei Matthäus dagegen, bei welchem Herodias, 14, 8, ebenfalls die Urheberin der That war, und welchem zufolge Herodes nicht anders als „mit Betrübniß", v. 9, die Enthauptung des Johannes beschloß, stimmt dieser Bericht nicht mit dem Voraufgehenden, 14, 5, daß Herodes den Johannes gern getödtet hätte, jedoch aus Furcht vor dem Volke davon abstand. Die Worte „sie tanzte vor ihm", Matth. 14, 6, erhalten ferner erst ihr Licht durch den Bericht, Marc. 6, 21. 22, daß da „ein Festmahl" gehalten wurde, welches Herodes an seinem Geburtstage seinen Großen des Reichs, den Kriegsobersten und Vornehmen aus Galiläa, angerichtet, und daß die Tochter der Herodias bei dieser Gelegenheit (in den Saal) eintrat. Ebenso erhält der Bericht, Matthäus v. 8, daß die

Tochter auf Antrieb ihrer Mutter das Haupt des Johannes forderte, erst Licht von dem Umstande, Marc. v. 24, daß die Tochter „hinausging" um ihre Mutter zu fragen, was sie fordern solle. Daß der König diese Bitte erfüllte, wird auch erst deutlich durch Marc., v. 25, daß die Tochter in den Festsaal mit der Antwort zurückkehrte. Auch wird das Kommen der Jünger des Johannes, Matth. v. 12, erst durch Marc., 6, 29, motivirt, daß sie von dem Geschehenen gehört hatten (ἀκούσαντες). Die spätere Redaction des Matthäus geht endlich sonnenklar daraus hervor, daß Marc. 6, 17—29 eine zwischenein geschobene Erzählung dessen ist, was vorher mit Johannes sich zugetragen hatte, auf Anlaß und zur Erklärung des Ausrufs des Herodes v. 16. Matthäus übersah dies und knüpft, wie ἀκούσας ὁ Ἰησ. 14, 13 ergiebt, die Weiterführung der Geschichte an diese Erzählung einer früheren Begebenheit in ungereimter Weise, als ob 14, 3—11 der Zeit nach auf 14, 1. 2 und 14, 13 auf v. 12 folgte! Bei Marcus dagegen behält die Zwischenerzählung ihren Charakter bei und 6, 30 schließt sich an v. 13.[1])

Matth. 17, 14—21. Die Austreibung des Dämons, v. 18, steht bei Matthäus unerklärt da, indem im Voraufgehenden der Kranke als ein Mondsüchtiger beschrieben ist, v. 15. Die Erzählung wird erst durch den Bericht des Marc. 9, 17 (vgl. v. 20) deutlich, daß er einen stummen Teufel hatte. Die längere Recension ergiebt sich dadurch als die ursprünglichere.

Matth. 26, 18. Die Worte πρὸς τὸν δεῖνα, v. 18, können nicht für Worte des Evangelisten gehalten werden, der sich des Namens der Person nicht erinnerte. Welcher Schriftsteller sollte sich wohl so ausdrücken: Jesus sagte: Geht in die Stadt zu Jemand, dessen Namen ich (Matthäus) mich nicht erinnere, uud saget ihm u. s. w.? In diesem Falle würde doch der Evangelist geschrieben haben: καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς εἰς τὴν πόλιν πρὸς ἄνθρωπόν τινα, λέγων Εἴπατε αὐτῷ, oder etwas Aehnliches. Die Worte πρὸς τὸν δεῖνα gehören hier sichtlich zu der Rede Jesu selber, welcher die Person, die er als den Jüngern bekannt voraussetzte, nicht nennen will. Mit dieser Voraussetzung ist aber die Frage der Jünger, v. 17, wo sie das Pascha bereiten sollten, im Widerspruch. Wußten sie dies nicht, so konnten sie, ohne nähere Anweisung, den Mann, der gemeint war, nicht finden, und es bleibt ihr wirkliches Gehen zu dieser Person, v. 19, unerklärlich. Diese Schwierigkeit löst erst die Annahme, daß Matthäus eine ausführlichere Erzählung abgekürzt hat. Nach Marc. 14, 13 wird der jerusalemische Freund nicht genannt, aber den Jüngern wird es durch

[1]) Vgl. oben S. 33.

ein Zeichen möglich gemacht, ihn zu finden. Die längere Erzählung des Marcus ist die ältere, ohne daß daraus folgt, daß nicht eine spätere Tradition auf die Vorstellung des Marcus von Einfluß gewesen wäre.

XIX.

Malerische Züge und kleine Eigenthümlichkeiten im Marcus, die bei Matthäus nicht gefunden werden.

Marc. 1, 9. Jesus kam aus Nazareth.

Marc. 1, 13. Er war bei den Thieren.

Marc. 1, 20. Sie ließen ihren Vater Zebedäus zurück in dem Schiff mit den Tagelöhnern.

Marc. 1, 29—31. Sie kamen in das Haus des Simon und Andreas mit Johannes und Jakobus. Sie sagten ihm von ihr. Jesus trat zu ihr und faßte sie bei der Hand.

Marc. 1, 43. Er trieb ihn (zur Thüre) hinaus.

Marc. 1, 45. Er aber, da er hinauskam, hob an es laut zu verkündigen.

Marc. 2, 1. Und nach einigen Tagen kam er — und man hörte, daß er zu Hause war.

Marc. 2, 3. Ein Lahmer, getragen von vieren.

Marc. 2, 4. Und da sie nicht konnten nahe herzu kommen wegen des Volks, deckten sie das Dach ab, wo er war, machten eine Oeffnung und ließen das Bett nieder, worauf der Lahme lag.

Marc. 2, 11. 12. Ich sage dir, stehe auf! — Alle entsetzten sich — und sagten: wir haben solches nie gesehen!

Marc. 2, 15. 16. Nach der besseren Lesart von ℵ zu übersetzen: „(denn ihrer waren viele). Und auch Schriftgelehrte der Pharisäer waren ihm gefolgt. Und als sie ihn sahen u. s. w."

Marc. 2, 18. Und die Jünger des Johannes und die Pharisäer fasteten (S. S. 68).

Marc. 2, 23. Sie fingen an einen Weg zu machen (S. S. 68).

Marc. 3, 2. Und sie achteten auf ihn, ob er am Sabbath ihn heilen würde.

Marc. 3, 4. Ist es erlaubt, am Sabbath Gutes zu thun oder Böses zu thun? Und sie schwiegen.

Marc. 3, 6. Und die Pharisäer hielten Rath mit den Herodianern.

Marc. 3, 10—12. Alle, die geplagt waren, überfielen ihn, um ihn anzurühren. Die unreinen Geister fallen vor ihm nieder und erkennen ihn für Gottes Sohn! Jesus bedrohte sie hart, daß sie ihn nicht offenbar machen sollten.

Marcus 3, 13—17. Jesus stieg auf den Berg und rief zu sich die er wollte; und er ordnete zwölf, daß sie bei ihm sein sollten und daß er sie aussendete zu predigen und daß sie Macht hätten die Teufel auszutreiben. Und er gab Simon den Namen Petrus; und Jakobus — und Johannes — und gab ihnen den Namen Boanerges.

Marc. 3, 20. Und sie kamen nach Hause.

Marc. 3. 21. Die um Jesus standen, gingen hinaus um ihn zu halten, denn sie sprachen: er ist von Sinnen.

Marc. 3, 31. Die Mutter und die Brüder kommen in Kapernaum an und finden ihn umgeben nicht nur von seinen Jüngern, sondern auch von andern, welche malerisch als um ihn herum im Kreise sitzend vorgestellt werden, v. 32. 34.

Marc. 4, 10. Marcus berichtet, daß Jesus außer den Zwölfen noch andere zu seinem näheren Umgange zuließ (*οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα*).

Marc. 4, 36. Sie nahmen ihn mit, wie er im Schiff war, d. i. ohne daß er erst nach Hause ging um sich mit dem Nöthigen für die Ueberfahrt zu versehen.

Marc. 4, 36. Es waren noch andere Schiffe bei ihm.

Marc. 4, 38. *Ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον.* Jesus legte sich zur Ruhe auf die im Schiffe sich befindende Ruhebank, auf welcher man sitzen, oder auch, wenn man schlafen wollte, das Haupt niederlegen konnte.

Marc. 4, 38. Fragst du nichts danach, daß wir verderben?

Marc. 4, 39. Und er sprach zu dem Meer: Schweig' und verstumme!

Marc. 5, 2. Bei der Ankunft im Lande der Gadarener tritt Jesus aus dem Schiff.

Marc. 5, 3 ff. Beschreibung des Besessenen. Niemand konnte ihn binden, auch nicht mit Ketten. Denn er, mit Fesseln und Ketten gebunden, hatte oft die Ketten zerbrochen und die Fesseln zerrissen, und Niemand konnte ihn zähmen, und er war allezeit, Tag und Nacht, in den Gräbern und auf den Bergen, schrie und schlug sich mit Steinen, v. 5. Auf die Frage Jesu: wie heißest du, gab er zur Antwort: mein Name ist Legion, v. 9, und bat, daß Jesus ihn nicht möchte aus der

Gegend treiben. Eine große Heerde Schweine, gegen zwei tausend an Zahl, weideten am Berge, v. 11. Auf das Gerücht von dem, was geschehen, kam man aus der Stadt und vom Lande eilig herbei und sahe den Besessenen sitzen, bekleidet und vernünftig. Dieser wünschte Jesu zu folgen. Jesus gestattet es ihm nicht, sondern sagt ihm: Gehe hin in dein Haus zu den Deinen und verkündige ihnen, wie Großes dir der Herr gethan und wie er sich deiner erbarmt hat. Der Besessene geht darauf hin und verkündigt seine Heilung in der Dekapolis, zu großer Verwunderung aller.

Marc. 5, 21—24; 35—43. In der Erzählung der Auferweckung des Töchterleins zu Kapernaum giebt Marcus an, daß der Vater die Hülfe Jesu zur Rettung seiner Tochter, die am Sterben lag, anrief. Unterwegs erhält der Vater die Nachricht, daß seine Tochter gestorben und die Hülfe Jesu deshalb nicht mehr nöthig ist. Allein Petrus, Jakobus und Johannes traten mit Jesus in das Haus ein, und wurden mit dem Vater und der Mutter in die Kammer, wo das Kind war, eingelassen. Das Töchterchen war zwölf Jahre alt und, nachdem sie auferweckt worden, wandelte sie, und Jesus sagte, daß man ihr zu essen geben sollte.

Marc. 5, 25—34. Von dem blutflüssigen Weibe erzählt Marcus, v. 25—34, näher den Umstand, daß sie von vielen Aerzten viel gelitten und alles das Ihre ausgegeben und keine Hülfe gefunden, sondern es nur schlimmer geworden war; daß sie schon auf das bloße Anrühren des Kleides Jesu an ihrem Leibe es fühlte, daß sie von ihrer Plage genesen war. Jesus sieht sich unter der Menge um und fragt: wer hat mich angerührt? Ueber diese Frage verwundern sich die Jünger wegen des Drängens der Menge. Die schon geheilte Frau sagt darauf Jesu die ganze Wahrheit und wird von ihm ihres Glaubens halber gepriesen.

Marc. 6, 5. Marcus hat hier das Besondere, daß Jesus wegen des Unglaubens der Einwohner von Nazareth keine Wunder thun konnte.

Marc. 6, 19. 20. Nach Marcus war es nicht Herodes, sondern Herodias, die, auf Johannes erbittert, auf seinen Tod drang, aber ihr Ziel nicht erreichte, weil Herodes den Johannes für einen gerechten und heiligen Mann hielt, ihn in Schutz nahm, ihn gern hörte und auf seinen Rath sogar vieles that.

Marc. 6, 23. Herodes schwört seiner Tochter: ich will dir alles geben, bis zur Hälfte meines Königreichs, und schickt, v. 27, einen

aus seiner Leibwache (σπεκουλάτορα) nach dem Gefängnisse, um Johannes zu enthaupten.

Marc. 6, 30—44. V. 33: Sie kamen ihm zuvor. In der Beschreibung der Speisung fehlt es auch bei Marcus nicht an malerischen Zügen, wie z. B., daß die Menge in Gruppen von hundert und funfzig, sich auf das grüne Gras lagerte.

Marc. 6, 45—52. Auf der Rückreise wird die nähere Angabe gemacht, daß die Jünger auf Jesu Geheiß in der Richtung von Bethsaida fuhren, und daß Jesus, welcher ihnen über den See nachreiste, an ihnen vorübergehen wollte, v. 48.

Marc. 6, 53—56. Bei der Ankunft im Lande Genezareth legen sie an. Jesus durchzieht die ganze Landschaft und überall, wo man hörte, daß er da war, brachte man Kranke auf Kissen zu ihm und legte in den Städten und Dörfern, wo er einzog, die Kranken auf den Markt.

Marc. 7, 24. Auf den Grenzen von Tyrus wünschte Jesus unbekannt zu bleiben. Jesus geht in ein Haus und wollte nicht, daß es jemand wüßte, doch konnte er nicht verborgen bleiben.

Marc. 9, 14—24. Lebendig ist die Beschreibung der Erscheinungen der Fallsucht, Marc. 9, 18. 20. 22. 24. Die geheime Unterredung mit den Jüngern hatte in einem Hause statt, 9, 28. Jesus reist von da durch Galiläa und will incognito reisen.

Marc. 9, 33. Zu Kapernaum fand, nach der Rückkehr Jesu nach Hause, das Gespräch über den Rangstreit statt, welcher unterwegs unter den Jüngern entstanden war.

Marc. 10, 1. In der Erzählung der Reise Jesu nach Jerusalem ist Marcus ebenfalls reich an kleinen Nebenzügen. Z. B. v. 1, daß Jesus die Reise nach Judäa unternahm und zwar durch das Gebiet jenseit des Jordan, während man gewöhnlich durch Samaria zog. Auch bei der Erwähnung der Volkshaufen, welche Jesum begleiteten, hat das Wort wieder Bedeutung. Das auf dem Wege gepflogene Gespräch über die Ehescheidung wird in einem Hause 10, 10, vermuthlich in einem der Flecken, durch die man zog, fortgesetzt. Ferner erzählt Marcus unter den Nebenumständen der Reise, daß das Gespräch mit dem Reichen stattfand, als Jesus hinausging, 10, 17, woraus sich also ergiebt, daß Jesus durch eine Stadt oder einen Flecken gezogen war.

Marc. 10, 32. Auf der weiteren Reise sonderte sich Jesus von seinen Jüngern ab, so daß sie über diese ungewohnte Erscheinung bestürzt waren und ihm mit Furcht folgten. Jesus tritt später wieder zu ihnen, und kündigt

ihnen sein nahendes Ende an, 10, 33. 34. Danach kommt er in Jericho an 10, 46, und heilt einen Blinden, mit Namen Bartimäus. Jesus ließ ihn rufen. Man rief ihn und sagte: sei getrost, er ruft dich. Hierauf warf der Blinde sein Kleid ab, sprang auf und kam zu Jesu, v. 49. 50.

Marc. 11, 4. Die Jünger fanden das von Jesu bestellte Füllen gebunden an der Thür, draußen auf der Straße. Nach seiner Ankunft in Jerusalem beginnt Jesus damit, im Tempel alles zu besehen, 11, 11, und begiebt sich, als es schon Abend war, nach Bethanien, 11, 11. Des anderen Tages sieht er auf seinem Gange nach Jerusalem einen Feigenbaum in Blättern, und ging, da ihn hungerte, darauf zu, ob er auf ihm vielleicht etwas finden möchte. 11, 12. 13.

Marc. 11, 16. Bei der Tempelreinigung läßt Jesus nicht zu, daß jemand ein Gefäß durch den Tempel trüge.

Marc. 12, 34. Jesus [illegible] biſt nicht fern vom Reiche Gottes.

Marc. 13, 1. Beim Hinausgehen aus dem Tempel machen die Jünger Jesum nicht nur auf die Tempelbauten aufmerksam, sondern auch auf die großen Steine, [illegible] gebaut war. Jesus setzt sich auf dem Oelberge dem Tempel [illegible] auf besonders von Petrus, Jakobus, [illegible] 3.

Marc. 14, 1. Zwei Tage vor dem Osterfeste versammeln die Hohenpriester über die Art, wie sie Jesum aus dem Wege räumen möchten.

Marc. 14, 3. 5. 8. Marcus berichtet, daß der Balsam echte Narde war, im Werth von mehr als 300 Denaren, und wie dieser Liebesbeweis für Jesu Gefühl eine Salbung zum Tode war (προέλαβε μυρίσαι).

Marc. 14, 10, 11. Judas geht zu den Hohenpriestern, die ihm Geld versprechen.

Marc. 14, 12—16. Am 14ten Nisan schickt Jesus zwei Jünger nach Jerusalem und giebt mittelst eines verabredeten Zeichens an, wo er das Pascha feiern will.

Marc. 14, 31. Dem wiederholten Versprechen des Petrus fügt Marcus die Worte „noch viel stärker" hinzu, v. 31, und berichtet das Wort Jesu an Petrus in Gethsemane: Simon, schläfst du? v. 37.

Marc. 14, 44. 45. Bei der Gefangennehmung berichtet Marcus das Wort des Judas: „führt ihn sicher weg", wie auch den Ausruf: Rabbi, Rabbi! als habe er Jesum warnen wollen.

Marc. 14, 53. Die Priester und Aeltesten gehen zugleich mit Jesu hinein zum Hohenpriester. Auch Petrus kommt dahin und setzt sich zu den Dienern, v. 54, unten, d. i. im inneren Raume, von wo man

nach dem höher gelegenen Gerichtssaal auf einigen Stufen gelangte, v. 66. Schon bei der zweiten Verleugnung im Vorhof ließ ein Hahnenschrei, v. 68, und bei der dritten Verleugnung zum zweitenmal sich hören, v. 72.

Marc. 14, 56. 59. Die vor Kaiphas abgelegten Zeugnisse stimmten nicht überein.

Marc. 14, 65. Bei dem herausfordernden „Weissage" fügt Marcus hinzu, daß man Jesu das Angesicht bedeckte, und daß die Diener ihm ins Gesicht schlugen.

Marc. 15, 1. Die Versammlung in der Morgenfrühe, welche Matthäus nicht motivirt, hat nach Marcus den Zweck zu berathen über die Art, wie man das Todesurtheil an Jesu vollstrecken solle.

Marc. 15, 8. Nicht bei Pilatus, sondern bei dem Volk ist die Initiative in der Forderung der Freilassung eines der Gefangenen.

Marc. 15, [redacted] daß Simon von Cyrene, beim Hin-
..de kam und so eben vorüber-

...rc. 15, 23. Auf Golgatha angekommen, bietet man Jesu Wein an mit Myrrhen gemischt. Die Kriegsleute warfen über seine Kleider das Loos, um zu bestimmen, was jeder erhalten solle, v. 24. Charakteristisch sind ferner das verhöhnende Ha (οὐά), v. 29, und der Ausruf des Hauptmanns, in Verbindung mit dem mächtigen Schrei, womit Jesus den Geist aufgegeben hatte, v. 37. 39.

Marc. 15, 40. 41. Unter den Frauen bei dem Kreuze nennt allein Marcus die Salome, und erzählt, daß sie und die übrigen Frauen Jesu aus Galiläa gefolgt waren, um ihm zu dienen.

Marc. 15, 43. Ueber Joseph von Arimathia berichtet Marcus, daß er ein Rathsherr war, und daß Pilatus, verwundert, daß Jesus schon gestorben war, sich darüber vom Centurio vergewissern ließ, v. 44. 45. Die Frauen sahen, 15, 47, wohin der Leib gelegt ward, und kauften nach dem Sabbath Specereien, um den Leichnam zu balsamiren, 16, 1. Auch erwähnt Marcus, 16, 3, ihre Besorgniß um den Stein, und wie sie, am Grabe angekommen, ihn abgewälzt sahen, 16, 4. 5; wie darauf ein Engel ihnen auftrug, die Botschaft von der Auferstehung den Jüngern, insonderheit aber dem Petrus zu bringen, 16, 7, aber daß sie, aus Furcht, niemand etwas sagten, v. 8.

Gleicherweise ist Marcus, im Unterschiede von Matthäus, reich im Zeichnen der Haltung und der Gemüthsstimmungen der handelnden oder redenden Personen.

Marc. 1, 7: er bückte sich; 1, 31: er trat herzu; 1, 41: innerlich bewegt; 1, 43: er bedrohte ihn; 2, 6: sie saßen allda; 2, 12: hob sein Bett auf und ging vor aller Augen hinaus, so daß alle sich entsetzten; 3, 4: sie schwiegen; 3, 5: er sahe sie ringsum an mit Zorn und war betrübt über ihr verstocktes Herz; 4, 41: sie fürchteten sich mit großer Furcht; 5, 6: er lief herzu; 5, 15: sie fürchteten sich; 5, 20: sie verwunderten sich; 5, 42: sie entsetzten sich über die Maßen; 6, 6: er verwunderte sich; 6, 53: sie legten an; 7, 24: er stand auf; 7, 30: sie ging hin in ihr Haus; 8, 3: nach Hause; 9, 6: er wußte nicht, was er antworten sollte, denn sie waren voll Furcht; 9, 15: als das Volk ihn sah, entsetzten sie sich, liefen hinzu und grüßten ihn; 9, 25: Jesus sah, daß das Volk zusammenlief; 9, 32: sie fürchteten sich ihn zu befragen; 9, 35: er setzte sich; 9, 36 und 10, 16: nahm es in seine Arme; 10, 1: stand auf; 10, 14: ward unwillig; 10, 17: fiel ihm zu Füßen; 10, 21: da er ihn ansah, gewann er ihn lieb; 10, 22: er wurde traurig; 10, 23: Jesus blickte umher; 10, 24: sie standen bestürzt; 10, 32: Jesus ging ihnen voraus und sie waren bestürzt und folgten mit Furcht; 10, 50: er warf sein Kleid ab und sprang auf; 11, 18: sie entsetzten sich über seine Lehre; 11, 27: Jesus wandelte im Tempel; 13, 3: dem Tempel gegenüber; 14, 3: sie zerbrach die Flasche; 14, 5: sie murrten über sie; 14, 11: sie wurden froh; 14, 12: hingehend; 14, 40: sie wußten nicht, was sie ihm antworten sollten; 14, 54 und 67: Petrus saß bei dem Feuer sich zu wärmen; 14, 67: sie sahe ihn an; 14, 72: er gedachte daran; 15, 39: ihm gegenüber; 15, 43: er wagte es; 16, 5: sie entsetzten sich.

Noch beachte man, wie Marcus die Begeisterung zeichnet, die das Volk für Jesum erfüllte.

Marc. 1, 33: und die ganze Stadt versammelte sich vor der Thür.

Marc. 1, 45: er konnte nicht mehr öffentlich in eine Stadt gehen; — und sie kamen zu ihm von allen Enden.

Marc. 2, 2: und alsbald versammelten sich viele, so daß sie nicht Raum hatten auch draußen vor der Thür.

Marc. 2, 13: und die ganze Schaar kam zu ihm.

Marc. 3, 9: und er sagte, daß sie ihm immer ein Schifflein halten möchten, um des Volkes willen, daß sie ihn nicht drängten.

Marc. 3, 20: und da kam abermal das Volk zusammen, so daß sie nicht Raum hatten zu essen.

Marc. 3, 32: und das Volk saß um ihn.

Marc. 4, 10: fragten ihn die um ihn waren sammt den Zwölfen.

Marc. 5, 21: es versammelte sich viel Volk bei ihm.

Marc. 5, 24: es folgte ihm viel Volks nach und sie drängten ihn.

Marc. 5, 31: du siehst, daß dich das Volk drängt.

Marc. 6, 31: denn ihrer waren viele, die ab und zugingen, und sie hatten nicht einmal Zeit zu essen.

Marc. 6, 55: und sie liefen in das ganze umliegende Land und hoben an die Kranken herum zu führen auf Betten, wo sie hörten, daß er da war.

Marc. 8, 34: und er rief zu sich das Volk sammt seinen Jüngern.

Marc. 11, 18: sie fürchteten sich vor ihm, denn alles Volk verwunderte sich über seine Lehre.

Großen Nachdruck legt Marcus auf die Unterweisung Jesu.

Marcus.		Matthäus.	
1, 22	sie standen verwundert über seine Lehre.	„	„
„ 27	eine neue Lehre mit Gewalt.	„	„
2, 2	er sagte ihnen das Wort.	9, 1	weggelassen.
„ 13	und er lehrte sie.	9, 9	„
4, 2	in seiner Predigt (vgl. 12, 38).	13, 3	„
6, 30	was sie gelehrt hatten.	14, 13	„
„ 34	er fing an eine lange Predigt.	„ 14	„
10, 1	und wie seine Gewohnheit war, lehrte er sie abermal.	19, 12	und er heilte sie.
11, 17	und er lehrte und sprach zu ihnen.		
11, 18	alles Volk verwunderte sich seiner Lehre.	21, 14	es gingen zu ihm Blinde und Lahme in den Tempel, und er heilte sie.
12, 35:	er lehrte im Tempel.	22, 41	weggelassen.

Bei Matthäus steht, mit Ausnahme der großen Redestücke, das lehrende Element weniger als die Wunder Jesu im Vordergrunde.

Diese kleinen besonderen Züge, meist ohne historischen Belang, können nicht wohl auf Rechnung eines späteren Redactors gesetzt werden. Sie gehören zu dem belebten Stil des Marcus, der sich, wie wir sahen, auch in dem Gebrauch des εὐθύς, der Präsentia und Imperfecta u. s. w. ausprägt, und werden ihrer Unerheblichkeit halber von Matthäus weggelassen. Daß dieses eine und andere den Augenzeugen beweisen sollte, wird hiermit natürlich nicht behauptet.

XX.

Eigennamen.

Daß das Nennen von Eigennamen nicht als Beweis für die Ursprünglichkeit einer Erzählung gelten kann, ergiebt der Umstand, daß anerkannt spätere Stücke sich gerade durch die Angabe von Eigennamen charakterisiren. Man denke an die apokryphischen Schriften, worin die Namen vorkommen z. B. des blutflüssigen Weibes, Marc. 5, 25, der Schwestern Jesu, 6, 3, der Frau des Pilatus, Matth. 27, 19, der beiden Schächer, Marc. 15, 27, des Kriegsknechts, welcher in die Seite Jesu stach, Joh. 19, 34 u. s. w.

Alle diese Namen kommen in unsern Evangelien noch nicht vor, was für ein Merkmal ihrer größeren Ursprünglichkeit zu halten ist.

Hat Marcus dies in mancher Hinsicht mit den anderen Evangelisten gemein, so unterscheidet er sich, wo er Namen nennt, namentlich von Matthäus durch größere Genauigkeit. Johannes heißt noch nicht „der Täufer" (ὁ *βαπτιστής*), aber ὁ *βαπτίζων* oder kurzweg Johannes (s. 1, 14; 6, 14. 21, vgl. mit Matth. 3, 4 und 14, 2). Auch Marc. 6, 24 scheint, nach ℵ B D L, und v. 25, nach L, *βαπτίζοντος* gelesen werden zu müssen. Nur Marc. 8, 28 steht, wie Matth. 16, 14, ὁ *βαπτιστής*, was vielleicht ebenfalls späteren Ursprungs ist.

Petrus heißt Simon, Marc. 1, 16. 29. 30. 36; 3, 16; 14, 37, wo in den Parallelstellen bei Matthäus entweder kurzweg Petrus, 4, 18; 8, 14; 10, 2; 14, 23; 15, 15; 16, 16; oder Simon Petrus, oder Simon, genannt Petrus, steht.

Levi, Marc. 2, 14 (vgl. 3, 18), ist noch nicht der Apostel Matthäus, Matth. 9, 9, und dieser noch kein Zöllner geworden, Matth. 10, 3. Auch Thaddäus führt, Marc. 3, 18, noch nicht den wahrscheinlich erst späteren Beinamen Lebbäus (der Beherzte), Matth. 10, 3, und Judas heißt Ischarioth, 3, 10; 14, 10, was erst später in „der Ischkariothe", Matth. 10, 4; 26, 14, verändert wurde.[1])

Der römische Landvogt heißt kurzweg Pilatus, Marc. 15, 1, und nicht, wie Matth. 27, 2, Pontius Pilatus. Selbst der Name des Hohenpriesters, vor welchem Jesus zu Recht stand (der bekannte Kaiphas), wird bei Marcus nirgends genannt (vgl. Marc. 14, 53 mit Matth. 26, 57).

Die Tochter des Herodes hieß, nach Josephus, Ant. 18, 5. 4, Salome, wird aber von Matthäus nicht mit Namen genannt. Wahrschein-

[1]) S. oben S. 69.

lich ist auch der Name Jairus, Marc. 5, 22, welcher in D und einzelnen Handschriften der Itala nicht gelesen wird, aus Luc. 8, 41 eingeschlüpft.

In der Erzählung von der Salbung zu Bethanien, Marc. 14, 3—9, Matth. 26, 6 ff., wird das Weib noch nicht als Maria gedacht, wie Joh. 12, 3. Eben so wenig ist in dieser Erzählung von Judas die Rede, Joh. 12, 4. Auch derjenige, welcher in Gethsemane dem Dienstknecht des Hohenpriesters das Ohr abhieb, wird Marc. 14, 47 nicht näher, sondern als „einer von denen, die dabei standen" bezeichnet, bei Matthäus 26, 51, als „einer von denen, welche mit Jesu waren", wahrscheinlich daher als einer der Zwölf. Erst im vierten Evangelium wird er Simon Petrus, Joh. 18, 10. Eben so heißt der bei Marcus, Matthäus und Lucas noch unbekannte Knecht erst im vierten Evangelium, am a. O. Malchus.

Keine Mühe wird ferner von Marcus oder den andern Synoptikern darauf gewendet, ihren Erzählungen Lebendigkeit durch das Nennen von Personen zu geben, welchen Jesus auf seinen Reisen begegnete, wie dem blutflüssigen Weibe, Marc. 5, 25, der syrophönicischen Mutter, 7, 25, dem reichen Manne, Marc. 10, 17, oder dem Jüngling in Gethsemane, 14, 51. Selbst die Schwestern Jesu, 6, 3, und die beiden Jünger, Marc. 14, 13 (vgl. Luc. 22, 8), werden nicht mit Namen genannt.

Dieser Sparsamkeit in der Angabe von Namen, welche vielleicht selbst den ersten Jüngern Jesu unbekannt waren, stehen einige wenige Namen gegenüber, welche bei Marcus und nicht bei Matthäus vorkommen. Marcus allein berichtet die Gegenwart der drei Jünger im Sterbehause des Obersten, 5, 37, vgl. Matth. 9, 23, welche jedoch ebenfalls, und zwar bei beiden Evangelisten, in Gethsemane vorkommen, Marc. 14, 33; Matth. 26, 37.

Unter den Frauen auf Golgatha, Marc. 15, 40, kommt eine gewisse Salome vor. Wer sie weiter war, geht aus der Erzählung des Marcus nicht hervor. Matthäus nennt, 27, 56, an ihrer Stelle „die Mutter der Söhne des Zebedäus". Wäre Salome der Name, welchen eine spätere Ueberlieferung „der Mutter dieser beiden Söhne", nach Matthäus Angabe, beigelegt hatte, so würde der Ueberarbeiter oder Glossator wahrscheinlich nicht kurzweg Salome, sondern Salome, die Mutter u. s. w., geschrieben haben. Dagegen aber scheint Matthäus in dieser Salome, mit welchem Recht müssen wir dahingestellt sein lassen, die Mutter des Bruderpaars vermuthet zu haben, die ihm zufolge sich unter den Frauen befand, welche Jesum aus Galiläa nach Jerusalem begleitet hatten, Matth. 20, 20 (vgl. Marc. 15, 40). Unter diesen Frauen kommt auch eine gewisse Maria vor, nach Marc. 15, 40 und Matth. 26, 56, die Mutter von Jakobus und Joses. Die Wiederholung dieser Angabe Marc. 15, 47 ohne Jakobus, und 16, 1 ohne Joses (vgl. Matth. 27, 61; 28, 1), und die Er-

wähnung der Salome, Marc. 16, 1, ist vielleicht nicht ursprünglich. Ob Alphäus, der Vater des Levi, Marc. 2, 14, Bartimäus, der Sohn des Timäus, Marc. 10, 46, Alexander und Rufus, Marc. 15, 2, die Söhne des Simon von Cyrene, und Simon, der Aussätzige, Marc. 14, 3, Matth. 26, 6, dem älteren Marcus angehören, soll später untersucht werden.

XXI.

Perikopen, welche bei Marcus, aber nicht bei Matthäus vorkommen.

Mar. 1, 21—28. Diese Erzählung, welche bei Marcus sehr gut in den Zusammenhang paßt, hat Matthäus nicht. Daß der Redactor sie kannte, beweist die Stellung von *ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς*, Marc. 1, 22, am Schlusse der Bergpredigt, Matth. 7, 28. Man erinnere sich ferner, was über die Gleichförmigkeit dieser Erzählung mit Marc. 5, 1 ff. und der Herübernahme dieser Besessenen in der Zweizahl, Matth. 8, 28, gesagt ist[1]) um sich zu überzeugen, daß nicht Marcus diese Erzählung dem Matthäus hinzugefügt, sondern daß umgekehrt Matthäus sie aus seiner Quelle weggelassen hat.

Marc. 1, 35—39. Ergab sich uns früher der Mangel an Zusammenhang zwischen Matth. 8, 16. 17 und v. 18 ff.[2]), so ist die Perikope, welche auf dieselbe Erzählung bei Marcus, 1, 35—39, folgt, ganz an ihrem Platze. Nach dem ermüdenden Tage und Abend in Kapernaum, den er im Hause des Petrus zugebracht, geht Jesus nicht, wie bei Matthäus, 8, 18, zu Schiffe, sondern bringt die Nacht in seiner Wohnung zu. Des andern Tags steht er früh auf und begiebt sich an einen einsamen Ort in der Umgegend von Kapernaum, um zu beten. Seine Jünger, die ihn nicht mehr zu Hause finden und meinen, daß er ohne sie Kapernaum verlassen habe, eilen ihm nach und finden ihn; worauf sie mit Jesus die umliegenden Flecken durchreisen und Zeugen seiner Predigt und Wirksamkeit in den Synagogen Galiläas sind. Matthäus giebt von diesem Ausfluge durch Galiläa, 4, 23, Nachricht und verändert, mit Weglassung von Marc. 1, 35—38, den geschichtlichen Zusammenhang. Die spätere Redaction des Matthäus zeigt sich weiter in den kleinen Stilveränderungen, wie *διδάσκων ἐν ταῖς συν.* für *διδ. εἰς τὰς σ.* (vgl. *εἰς οἶκόν ἐστιν*, Marc. 2, 1 und

[1]) S. 26. [2]) S. 24.

andere Stellen;[1]) κηρύσσ. τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (vgl. Matth. 9, 35; 24, 14) für κηρύσσων ſchlechthin.

Marc. 4, 21. 24. Zwei Vergleiche, welche bei Marcus, eben wie 3, 23, unter die Parabeln gereiht, und, wie dieſe, mit ἔλεγεν αὐτοῖς, ἔλεγεν und λέγει αὐτοῖς eingeleitet werden, 4, 2. 13. 26. 30. Marcus gebraucht dieſe Formel (vgl. 1, 7), um anzudeuten, daß Jeſus gelegentlich auch noch andere Gleichniſſe vortrug, ſo daß v. 21—33 nicht chronologiſch, ſondern ſachlich mit dem Gleichniß vom Säemann zuſammenhängt. Matthäus überſchlug Marc. 4, 21—25, indem dieſe Verſe Sprüche umfaßten, welche ſchon Matth. 5, 15; 10, 26; 13, 9. 12 und 7, 2 aufgeführt waren, und nach ſeiner Meinung nicht zu den Parabeln gehörten.

Marc. 4, 26—29. Ein eigenthümliches Gleichniß, welches allein Marcus mittheilt. Die Predigt des Evangeliums wird mit einer Ausſaat verglichen, welche, ohne irgend weitere Bemühung des Ackermannes zu bedürfen, von ſelber keimt und wächſt. Die ſcheinbare Uebereinſtimmung dieſes Gleichniſſes mit dem vom Unkraut, zwiſchen die Saat geſäet, Matth. 13, 24—30, war wahrſcheinlich Urſache, daß Matthäus ſie nicht aufnahm.

Marc. 7, 31—37. Matthäus hat dieſe Perikope nicht. Daß er ſie kannte, ergiebt ſich daraus, daß er die Reiſe nach der Gränze von Tyrus, Marc. 7, 24, und von da durch Sidon, Marc. 7, 31, zuſammenſchiebt, 15, 21,[2]) und ferner aus der Uebereinſtimmung des Berichts, Matth. 15, 29—31, welcher nicht bei Marcus vorkommt, mit der ausgelaſſenen Perikope. (Vgl. Marc. 7, 31: ἦλθεν εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλ. mit Matth. 15, 29: ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γ.; den ὄχλος Marc. 7, 33 mit Matth. 15, 30, und den einen κωφὸς μογιλάλος Marc. 7, 32, für welchen bei Matthäus, 15, 30. 31, χωλοί, κωφοί, τυφλοί καὶ ἕτεροι πολλοί an die Stelle treten). Vielleicht ließ Matthäus, bei ſeiner Abſicht das Wunderelement ſo ſtark als möglich hervorzuheben, eine Perikope bei Seite, worin die Heilung nicht einzig durch ein Machtwort, ſondern durch Mittel geſchieht. Die Eigenthümlichkeiten des Stils des Marcus fehlen auch in dieſer Perikope nicht, der Gebrauch des Präſens (φέρουσιν, παρακαλοῦσιν), das ſonderbare ἀκοαί, in der Bedeutung Ohren, das Aram. ἐφφαθά (vgl. 5, 41: ταλιθὰ κοῦμι. 7, 11: κορβᾶν und ferner διαστέλλεσθαι, v. 36 (gl. 5, 43; 8, 15; 9, 9) ὑπερπερισσῶς v. 37 (hap. leg.) und ἄλαλος v. 37 (vgl. 9, 16 und 25), was ſonſt nicht vorkommt.

Marc. 8, 22—26. Durch die Auslaſſung dieſer Erzählung entſteht in dem Reiſebericht des Matthäus, nach 16, 4—12, eine Lücke. Die Reiſe über das Meer (εἰς τὸ πέραν), Matth. 16, 5, läßt erwarten, daß die

---

[1]) S. oben S. 75.

[2]) S. oben S. 34.

Reisegesellschaft an einen der Orte an der Küste zu Lande gegangen sein werde. Matthäus meldet davon nichts, sondern läßt Jesum, ohne eine Landung an dem jenseitigen Ufer zu melden, in einem Zuge nach Cäsarea Philippi kommen[1]). Bei Marcus dagegen, 8, 22, kommen sie in Bethsaida an, an der Nordostküste des Meeres, und gehen von da aus (zu Fuße) nach dem nördlich gelegenen Cäsarea Philippi, 8, 27. Auch hier kann die Weglassung des Berichts bei Matthäus ihren Grund in der Wundersucht des Verfassers haben, welchem die hier erwähnte Blindenheilung allzu natürlich vorgekommen sein mag. Auch die Stileigenheiten des Marcus fehlen nicht, die Präsentia ἔρχονται, φέρουσιν, παρακαλοῦσιν, die Imperfecta ἐπηρώτα, ἔλεγεν und τιθέναι τὰς χεῖρας ἐπί, v. 25 (vgl. 10, 17).

Marc. 9, 38—42. Der den Johannes betreffende Bericht hängt mit dem Vorhergehenden zusammen, als eine Probe von dem Hochmuth und ausschließenden Geiste der Jünger, 9, 33 ff., welcher von Jesu bekämpft wurde, und mit der Warnung, ja keinen, den man zu den Geringeren (οἱ μικροί) rechnete, zu ärgern, d. i. von der Sache, deren Vertreter Jesus war, abzuschrecken. Den Sprachgebrauch des Marcus erkennt man auch hier an dem Mangel jeder Uebergangspartikel vor ἔφη, v. 38[2]) (vgl. Luc. 9, 49), und an dem Imperf. ἐκωλύομεν[3]) (Luc. 9, 49 ἐκωλύσαμεν). Matthäus ließ die Perikope wahrscheinlich weg entweder weil er den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nicht auffaßte, oder noch wahrscheinlicher, wegen des Aergernisses, welches das Verhalten des nachmals berühmten Johannes und der Tadel, den ihm Jesus zukommen ließ, bei dem Leser erwecken konnte. Zu beachten ist hierbei, daß Matthäus, 10, 2, auch den Beinamen Boanerges, Marc. 3, 17, wegließ, welcher, vermuthlich ursprünglich nicht als Ehrenname, sondern in Beziehung auf ein ähnliches Benehmen wie hier und Luc. 9, 54 gegeben, in der späteren Ueberlieferung verloren ging. Vielleicht muß es derselben Ursache zugeschrieben werden, daß Matthäus die Bitte den Platz zu seiner Rechten und Linken in seiner Herrlichkeit einzunehmen, nicht geradezu dem Johannes und Jakobus, Marc. 10, 35, sondern ihrer Mutter in den Mund legt, Matth. 20, 20.

Marc. 12, 41—44. Durch die Einfügung der Strafrede Matth. 23, 14—39, nach Marc. 12, 38—40, ging wahrscheinlich diese Perikope vom Scherflein der Wittwe in der Redaction des Matthäusevangeliums verloren.[4]) Bei Marcus gehört die Perikope zu den Einzelheiten des Tempelbesuchs in den letzten Tagen des Lebens Jesu. Den Sprachgebrauch des

---

[1]) S. oben S. 35.
[2]) S. oben S. 95 f.
[3]) S. 117.
[4]) S. 43.

Marcus erkennt man am Gebrauch von χαλκός (Lat. aes) in der Bedeutung Geld, vgl. Marc. 6, 8,[1]) an πάντα ὅσα εἶχεν, Marc. 10, 21 (vgl. Matth. 19, 21 τὰ ὑπάρχοντα), an κατέναντι τοῦ γαζοφυλ. vgl. 11, 2; 13, 3[2]) (Matth. 21, 2: ἀπέναντι), an dem malenden καθίσας, 12, 45, vgl. Marc. 2, 14; 3, 32. 34; 9, 35[3]).

Marc. 14, 51. 52. Die Erzählung von dem Jünglinge, welcher Jesu bei seiner Gefangennahme folgte, hat allein Marcus. Die Unbedeutendheit des Vorgangs verbürgt die Echtheit der Erzählung und war wahrscheinlich Ursache der Auslassung bei Matthäus.

XXII.

Der dogmatische Charakter, durch welchen sich das Matthäusevangelium von Marcus unterscheidet.

Der offenbare Zweck des Matthäusevangeliums ist: Jesum als den im A. T. verheißenen Messias darzustellen. Dogmatische Bedeutung hat, in Verbindung mit dieser Absicht, das Geschlechtsregister Jesu, welches von Joseph ab bis zu Serubbabel, von diesem durch die Reihe der Könige Judas bis zu David, und von David zu Abraham aufsteigt, 1, 1—17. Der Verfasser legt hierbei großes Gewicht auf die heilige Siebenzahl (3×7), v. 17, überschlägt deshalb sogar einige Geschlechter, v. 11, 12, und sucht den Umstand, daß Jesus, einer späteren Ueberlieferung zufolge,[4]) auf außerordentliche Weise, v. 18, geboren war, nicht nur durch Verweisung auf Jes. 7, 14 aufzuhellen, sondern auch durch die Erwähnung von vier Frauen, Thamar, Rahab, Ruth und Bathseba, welche auch auf ungewöhnliche Weise Mütter des zukünftigen Messias geworden waren. Auf die Abstammung Jesu von David wird auch später in diesem Evangelium Nachdruck gelegt, 12, 23; 15, 22; 20, 30. 31; 21, 9. 15, und selbst die Redaction von Math. 22, 41 ff., mit der des Marc. 12, 35 verglichen, verräth die Absicht, herauszubringen, daß wenn auch der Messias Davids Herr genannt werde, seine Abstammung von David dadurch nicht ausgeschlossen werde.[5])

Der Glaube an die Messianität Jesu brachte ferner den Verfasser dazu, nicht allein Stellen, welche vom Messias erklärt wurden, auf Begebenheiten im Leben Jesu anzuwenden, sondern auch sogar aus denselben, als prophetischer Quelle für die Geschichte, Einzelheiten zu entlehnen, von welchen

---

[1]) S. oben S. 70. [2]) S. 93. [3]) S. 137.
[4]) S. 16. [5]) S. 111

die herkömmliche geschichtliche Ueberlieferung nichts wußte, die vielmehr auf Grund vermeintlicher Typen und Weissagungen mit Jesu stattgehabt haben mußten. Die Folge dieses aprioristischen Dogmatismus waren die Vorstellung von der Geburt Jesu in Bethlehem, nach Mich. 5, 1, und andere Angaben, in welchen die Geschicke Jesu, der Kindermord u. s. w., nach Erlebnissen des israelitischen Volks in Aegypten, als dem Typus des Messias, gezeichnet wurden.[1])

Der Königssohn aus David ist weiter auch der Sohn Gottes, 2, 15 (Hos. 11, 1); 4, 3. 6; 11, 27; 14, 33; 16, 16; 17, 26; 27, 40. 43; 28, 19, ein Titel, welchen Jesus sich bei Marcus, mit Ausnahme von 13, 32 (worüber später), nicht giebt, und welcher bei diesem Evangelisten namentlich an solchen Stellen nicht gefunden wird, wo Matthäus, 14, 33; 16, 16 und anderwärts diesen Titel andern in den Mund legt. Zu beachten ist, in Verbindung hiermit, daß Jesus bei Marcus nirgend von Gott als „seinem Vater" spricht, mit Ausnahme allein von 8, 38 (vgl. Luc. 12, 9), eine Stelle, über welche später gehandelt werden soll, und dagegen vielfach bei Matthäus. Siehe 10, 32. 33; 15, 13; 16, 17; 18, 10. 14. 19; 25, 34; 26, 53 (wo Marcus keine entsprechende Parallelstelle hat); 12, 50 ὁ πατήρ μου ὁ ἐν οὐρανοῖς vgl. mit Marc. 3, 35 ὁ θεός, Matth. 20, 23; ἡτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρός μου, wo Marc. 10, 40 allein ἡτοίμασται hat; Matth. 24, 36 εἰ μὴ ὁ πατήρ μου, wo Marc. 13, 32 allein ὁ πατήρ hat; Matth. 26, 29 ἡ βασ. τοῦ πατρός μου vgl. mit Marc. 14, 25 ἡ βασ. τοῦ θεοῦ, Matth. 26, 39. 42 πάτερ μου vgl. mit Marc. 14, 36 ἀββᾶ ὁ πατήρ. Selbst der Ausdruck „euer Vater", bei welchem es scheinen kann, daß Jesus Gott in besonderm Sinne seinen Vater nennt, und welcher bei Matthäus 21mal vorkommt, wird bei Marcus nur zweimal angetroffen, 11, 25 und 26, wo er jedoch, wie wir zeigen werden, wegen ὁ ἐν τοῖς οὐρ., welches kein Ausdruck des Marcus ist, wahrscheinlich späteren Ursprungs ist.

War Jesus der Messias, der Sohn Gottes, so ruhte auch auf ihm und den Seinen nicht die Verpflichtung den Zins dem Tempel, d. i. Gott, seinem Vater, zu bezahlen. Die Fremden bezahlen, aber die Söhne sind frei, Matth. 17, 26.[2]) Ebenso lag auf der Hand, daß das spätere dogmatische Aergerniß an der Thatsache, daß Jesus getauft, und gar durch einen Geringeren als er getauft sein soll, durch die Bemerkung des Matthäus beseitigt wird, daß Johannes erst sich geweigert hat ihn zu taufen und dies allein auf ausdrücklichen Befehl Jesu, 3, 14. 15, gethan hat, und daß bei dieser Gelegenheit nicht Jesus, welcher eine solche Verherr-

[1]) S. 57. 60.

[2]) Vgl. S. 37.

lichung nicht bedurfte, sondern Johannes vom Himmel her belehrt wird, daß Jesus der Sohn Gottes ist[1]). Aus christologischer Aengstlichkeit verändert ferner Matthäus „den Zimmermann" Marc. 6, 3 in „den Sohn des Zimmermanns" 13, 55, — setzt für die Frage Jesu: „was nennst du mich gut?" Marc. 10, 18, die Worte „was fragst du mich über das Gute?" Matth. 19, 17, und ließ die auf späterem christologischem Standpunkt anstößige Reise weg, welche die Brüder und Mutter Jesu unternahmen, um ihn als einen Wahnsinnigen in sicheren Gewahrsam zu nehmen, Marc. 3, 21, vgl. Matth. 12, 22 ff.[2])

Zu den späteren dogmatischen Vorstellungen im Matthäusevangelium gehören ferner die Ausdrücke „dieses Evangelium" nämlich das Evangelium vom Kreuze, 26, 13 (vgl. Marc. 16, 9 das Evangelium[3]), das dogmatische Glossem εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Matth. 26, 28[4]), der Nachdruck, welcher auf das vorangestellte περὶ πολλῶν gelegt wird (vgl. Marc. 14, 24[5]), der Artikel vor ἄρτον[6]), Matth. 26, 26 (vgl. Marc. 14, 24), und die stärkere Bedeutung, welche das Trinken des Weins, als Symbol der Gemeinschaft am Blute Jesu, bei dem letzten Mahle erhält; s. πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, Matth. 26, 27, wo Marc. 14, 23 einfach ἔπιον schreibt.[7]) Von einer persönlichen Herrschaft des verherrlichten Jesus ist bei Marcus keine Rede. Dagegen erzählt Matthäus, daß Jesus den Seinen die innere Offenbarung giebt, daß Gott der Vater und er der Sohn ist, Matth. 11, 27[8]), seine Gegenwart verheißt, wo zwei oder drei zum Bekenntnisse seines Namens versammelt sind, 18, 20, im Himmel und auf Erden alle Macht besitzt, und bei den Seinen ist, bis an das Ende des gegenwärtigen Aeons, 28, 19. 20.

Wird die spätere Vorstellung von Jesu Wiederkunft sowohl bei Marcus, 13, 26, als bei Matthäus, 24, 30, Jesu selber in den Mund gelegt, so geht Matthäus hierbei so weit, daß er die Frage der Jünger, wann die Zeit da sein werde, daß, bei der zukünftigen Weltkatastrophe, der prächtige Tempel mit seinen Bauten und Steinen nicht mehr sein werde, in die Frage der Jünger nach Jesu persönlicher Wiederkunft (Parusie) verändert, 24, 3[9]); aus der Predigt des Evangeliums an alle Völker, Marc. 13, 10, die Ankündigung der Wiederkunft Jesu (τοῦτο τὸ εὐαγγ.) macht, 24, 14[10]); nochmals die Parusie (einen Ausdruck, welchen Marcus nirgends hat) ankündigt, 24, 27 und 37, und in dem Bilde von dem abwesenden und

---

[1]) S. 18. [2]) S. 30. [3]) S. 75.
[4]) S. 76. 86. [5]) S. 112. [6]) S. 129.
[7]) S. 86. [8]) S. 28. [9]) S. 43.
[10]) S. S. 75.

wiederkehrenden Herrn des Hauses, Marc. 13, 34, die Wiederkunft Jesu gezeichnet sieht, 24, 44. Auch das jüngste Gericht, welches Jesus als der Messias hält, hat allein Matthäus, 7, 22. 23; 16, 27 und 25, 31—46, und er findet die Beschreibung dieses Gerichts selbst in dem Gleichniß vom Unkraut zwischen dem Weizen, worin, ihm zufolge, die Schnitter die Engel und die Ernte das Kommen des Menschensohnes bedeuten, der seine Engel aussenden und die Uebelthäter in den Feuerofen werfen wird, während die Gerechten leuchten sollen wie die Sonne im Reich ihres Vaters, 13, 36—43; vgl. 49. 50[1]).

Beachtung verdient im Allgemeinen, wie die Person Jesu schon bei Matthäus stärker als bei Marcus in den Vordergrund tritt. Der Säemann, der den guten Samen säete, und in dem Gleichniß, 4, 14 und 26—29, allein der Einkleidung angehörig, niemanden bedeutet, wird in der Erklärung des allein von Matthäus mitgetheilten Gleichnisses vom Unkraut, der Menschensohn, 13, 47[2]). Allein Matthäus hat den später gewöhnlichen Ausdruck πιστεύειν εἰς ἐμέ, 18, 6, wo Marcus, 9, 42, allein von πίστιν ἔχειν spricht, während ebenfalls allein bei Matthäus die Taufe an das Bekenntniß Jesu als des Sohnes, 28, 19, in Verbindung mit dem des Vaters und des heiligen Geistes geknüpft wird; eine Formel, in welcher eine spätere dogmatische Entwicklung nicht zu verkennen ist[3]).

Die Worte nach drei Tagen auferstehen, Marc. 8, 31; 9, 31. 32; 10, 34, welche von den Jüngern nicht verstanden werden, und an welche später, Marc. 16, 1, weder die Frauen, noch die Jünger sich erinnerten, hatten ursprünglich, wie es scheint, keine Beziehung auf die leibliche Auferweckung Jesu aus dem Grabe, hat sie gleich der Referent in diesem Sinne aufgefaßt (vgl. Matth. 27, 63[4]). In Uebereinstimmung hiermit wird das Zeichen des Jonas, Matth. 12, 39, von dem dreitägigen Aufenthalt des Jonas in dem Fische verstanden und als Typus des dreitägigen Aufenthalts Jesu im Todtenreich dargestellt, 12, 40[5]), und es erinnern sich die Hohenpriester, daß Jesus seine Auferstehung vorhergesagt hat, Matth. 27, 63[6]). Ueber Marc. 14, 28 soll später gehandelt werden[7]). Augenfällig ist, daß Matthäus, nachdem der Glaube an Jesu Auferstehung am dritten Tage in der christlichen Gemeinde entstanden war, den Ausdruck μετὰ τρεῖς ἡμ. in τῇ τρίτῃ ἡμ. und ἀναστήσεται in ἐγερθήσεται veränderte, Matth. 16, 21; 17, 23; 20, 19, um Vorhersagung und Erfolg einander entsprechen zu lassen.

---

[1]) S. 45. [2]) S. 31. [3]) S. 49 f.
[4]) S. 71 f. [5]) S. 30. [6]) S. 48.
[7]) Vgl. oben S. 49.

Ein ähnliches Beispiel von Textveränderung post eventum liefert Matth. 20, 19, wo ἀποκτείνειν, Marc. 10, 34, dem σταυρῶσαι Platz machte. Auch die Ankündigung des Kreuzestodes, Matth., 26, 2, wird Marc. 14, 1 nicht gefunden.

Matthäus legt ferner mehr Gewicht als Marcus auf die Wunder Jesu. Er sieht in ihnen, 8, 17 (vgl. Jes. 53, 4), den Beweis, daß Jesus der von den Propheten angekündigte Messias ist, 12, 17; 21, 14. 15; erzählt, wie die, welche sie sahen, durch sie zum Preise Gottes gestimmt wurden, „der so große Macht den Menschen gegeben hat," 9, 8[1]) (vgl. Marc. 2, 12; 6, 51; 7, 37), und ihn auf Grund derselben für den Sohn Gottes erkennen, 14, 33[2]), (vgl. Marc. 6, 51); 27, 54 (vgl. Marc. 15, 39)[3]). Demgemäß ist insbesondere das Wunder der Auferstehung Jesu das Zeichen seiner Messianität, 12, 40. Beachtenswerth ist auch, daß, wo nach Marcus Jesus das Volk lehrte, 6, 34; 10, 1, und dasselbe verwundert über seine Lehre dastand, 11, 18, Matthäus in den Parallelstellen dafür Heilungen und Wunder (θαυμάσια) an die Stelle setzt 14, 14; 19, 2; 21, 14, und indem er weniger Nachdruck auf die Lehre legt, Berichte des Marcus, daß Jesus lehrte, wegließ[4]).

Eigenthümlich ist ferner, wie, vor allem nach Marcus, Jesus verbietet von seinen Wundern zu sprechen, 1, 34; 3, 12; 5, 45 (vgl. Matth. 9, 26), Marc. 7, 36; 8, 26[5]), oder wo er auffordert sie bekannt zu machen, dies thut, damit man Gott die Ehre gebe, 5, 19. Bei Marcus insbesondere sind die Heilungen Beweise des liebevollen Sinnes Jesu (σπλαγχνισθείς), 1, 41; 9, 22, und hängen mit dem Glauben der Kranken zusammen (z. B. 10, 52 und Marc. 5, 34, wo das blutflüssige Weib, schon bevor sich Jesus ihr zuwendet, durch ihren Glauben und nicht, wie bei Matthäus, 9, 22, auf das Machtwort Jesu gesund wird), so daß Jesus sogar kein Wunder thun kann, wo der Glaube fehlt, 6, 5 (vgl. Matth. 13, 58). Ferner blickt bei Matthäus nicht selten die Sucht durch, das Wunder zu vergrößern, wie z. B. die Veränderung des κρατήσας, Marc. 1, 31, er ergriff sie bei der Hand, in ἥψατο 8, 15, er berührte ihre Hand, es ergiebt, oder wo Matthäus bei dem Auftrage an die Apostel, 10, 8, Dämonen auszutreiben, Marc. 6, 7, die Heilung Kranker und Aussätziger hinzufügt (vgl. Matth. 4, 24 mit Marc. 3, 8—11). Auch ver-

---

[1]) S. 128.
[2]) S. 34.
[3]) S. 114.
[4]) S. 138.
[5]) Auch Matthäus erzählt 12, 16 (vgl. Marc. 3, 12), daß Jesus verbot, von den durch ihn vollbrachten Heilungen zu sprechen, hält jedoch für nöthig, diese Angabe ausdrücklich durch Berufung auf Jes. 42, 1—4 zu rechtfertigen.

säumt Matthäus nicht, durch die Angabe, daß unter den 5000, Marc. 6, 44 und 8, 9, die Frauen und die Kinder nicht mitgerechnet waren, 14, 21; 15, 38, das Wunder noch stärker hervorzuheben[1]), und des Eindrucks zu erwähnen, welchen die Wunder auf Golgatha, die er allein erzählt, auf den Hauptmann gemacht hatten, 27, 51—54, wo, nach Marc. 15, 39, allein dies die Verwunderung desselben erweckte, daß Jesus mit lautem Schrei den Geist aufgab. Der Feigenbaum, Matth. 21, 19, verdorrte alsobald; nach Marc. 11, 20 sehen die Jünger erst des anderen Tags, daß der Baum verdorrt ist. Die Auferstehung Jesu, welche, nach Marcus, ohne Zeugen in aller Stille erfolgte, 16, 4 ff., geschieht bei Matthäus in Gegenwart der Frauen und der Wächter, und wird durch die Legende verherrlicht, daß ein Engel vom Himmel herniederstieg, den Stein abwälzte, und daß dadurch ein Erdbeben verursacht wurde, 28, 2.

Ferner ist offenbar, daß bei der Abkürzung der längeren Erzählungen des Marcus Matthäus hauptsächlich auf das Wunder sein Augenmerk richtet, und in Folge davon die Nebenumstände übergeht[2]). Daß Matthäus das Salben der Kranken mit Oel, Marc. 6, 13, und die beiden Wunder, Marc. 7, 31—37 und 8, 22—26, wegläßt, kann, wie oben schon bemerkt worden[3]), dem wenigstens anscheinend minder wunderbaren Charakter, welchen diese Wunder tragen, zugeschrieben werden.

Unterscheidet sich das Matthäusevangelium durch den prophetischen Beweis für Jesu Abstammung von David und seine damit in Verbindung stehende Messianität und durch den Nachdruck, den es auf seine Wunder legt, als eine judenchristliche Schrift, von dem Marcusevangelium, wo, mit Ausnahme von 1, 1—4, worüber später, und des unechten 15, 28, kein einziger derartiger Beweis gefunden wird, so zeigt sich dieselbe Richtung in vielen anderen Einzelheiten, welche allein bei Matthäus vorkommen. Hierzu gehören die Einfügung Matth. 5, 18. 19[4]); Matth. 19, 28[5]); die Beschränkung der Predigt des Evangeliums auf Israel, 10, 6. 23; 15, 24[6]); die Benennung Gottes als des „Gottes Israels" 15, 31; die Glossen *καὶ νηστείᾳ*, 17, 21, nach *ἐν προσευχῇ*, Marc. 19, 29, und *μηδὲ σαββάτῳ*, Matth. 24, 20, nach *χειμῶνος*, Matth. 13, 18.

Beachtenswerth ist ferner die judenchristliche Erhebung des Apostolats, Matth. 10, 40b, 18, 18; 19, 28; 28, 19, und, in Verbindung damit, die Auslassung von Perikopen oder Texten, welche den Charakter der Apostel in ein nachtheiliges Licht stellen, Marc. 4, 13; 6, 52; 8, 17b und 18; v. 30 *ἐπετίμησεν* (vgl. Matth. 16, 20 *διεστείλατο*), Marc. 9, 6. 10. 32.

---

[1]) Vgl. S. 80. [2]) S. 128 f. [3]) S. 141 f.
[4]) S. 22. [5]) S. 39. [6]) S. 26. 33.

38—41; 14, 40, wie auch die Einführung der Mutter der Söhne des Zebedäus, Matth. 20, 20, statt ihrer Söhne Marc. 10, 35 und das Verschweigen ihrer Namen, Matth. 20, 24 (vgl. Marc. 10, 41[1]). War Petrus der Hauptapostel der judenchristlichen Gemeinde und Matthäus in der Ueberlieferung ihr Schriftführer, so unterscheidet sich das Matthäusevangelium durch den Vorrang, welchen es dem Petrus vor den andern Aposteln zuerkennt, und durch die Berufung des Matthäus zum Apostolat, 9, 9[2]). Petrus wird in dem Apostelverzeichniß 10, 2 πρῶτος genannt, was, da der Evangelist nach je zweien zählt[3]) und kein δεύτερος oder τρίτος folgt, von dem ersten nicht der Zahl, sondern vielmehr der Würde nach, erklärt werden muß. Auf den Petrus wird Jesus seine Gemeinde bauen, 16, 18. Dem Petrus werden v. 19 die Schlüssel des Himmelreichs und die Macht zu binden und zu lösen beigelegt[4]), schon bevor diese Macht auch den übrigen Aposteln, 18, 18, verheißen wird. An Petrus, als den Repräsentanten der Gesellschaft, wenden sich die Erheber der Tempelabgabe, 17, 24[5]). Petrus allein besteht das Wagstück, Jesu im Wandeln auf dem See nachzufolgen, 14, 29[6]). Auch Matth. 15, 15 und 18, 21 kommt Petrus als der Wortführer der μαθηταί vor (vgl. Marc. 7, 17). Daß Petrus „nicht wußte, was er sagen sollte", Marc. 9, 6, läßt Matth., 17, 4, weg, und findet, in dem Irrthum, daß Marc. 2, 14 von einer Einsetzung zum Apostel die Rede sei[7]), den Judenevangelisten Matthäus, zum Ersatz für Levi, in der Zwölfzahl würdig, daß seine Einsetzung, gleich der des Petrus, Andreas, Jakobus und Johannes, 4, 18—22, ausdrücklich gemeldet wird, Matth. 9, 9. Noch beachte man, daß, während der Apostelitel Marc. 3, 14 nicht, und anderwärts nur einmal, 6, 30 (Deut.-Marc. ?), vorkommt, Matthäus in der Parallelstelle, 10, 2, die Namen der zwölf Apostel berichtet (vgl. Luc. 6, 13, wo Jesus selber diesen Amtstitel den Zwölfen giebt). Hierher gehört endlich, daß, wo Jesus, bei Marcus außer von den Zwölfen noch durch viele andere nähere Jünger umgeben ist, Marc. 3, 34; 4, 10, Matthäus in den Parallelstellen allein die Zwölf (οἱ μαθηταί), 12, 49 und 13, 10, erwähnt, und vielleicht aus demselben Grunde, 8, 23, „die anderen Schifflein" welche Marc. 4, 36 mit Jesu abfuhren, weggelassen hat[8]).

---

[1]) S. 39. [2]) S. 66. [3]) S. 98.
[4]) S. 35. [5]) S. 37. [6]) S. 34.
[7]) S. 67. [8]) S. 132. 137 f.

XXIII.

Spätere Hinzufügungen in den kanonischen Text des Marcus.

Marc. 1, 1—3. Die Worte *καθὼς γέγραπται κτέ*, welche, wie im N. T. gewöhnlich, Marc. 9, 13; 14, 21; Matth. 26, 24; Joh. 1, 23; 7, 38; 12, 14; Ap. Gesch. 15, 15; Röm. 2, 24; 3, 4. 10; 2. Kor. 9, 9 u. s. w., mit dem vorhergehenden *ἀρχή* und nicht mit *ἐγένετο*, v. 4, verbunden werden müssen, sind apologetisch und gehen den Erzählungen des zweiten Evangeliums vorauf, um die Art zu rechtfertigen, wie dieses Evangelium erst mit der Taufe des Johannes und der mit ihr in Verbindung stehenden öffentlichen Wirksamkeit Jesu anfängt. Eine solche apologetische Berufung auf die Schrift wird nirgend sonst bei Marcus als in der unechten Stelle 15, 28 angetroffen, und scheint daher von anderer Hand zu sein. Diese Ueberschrift setzt ganz deutlich eine Zeit voraus, wo die evangelische Geschichte nicht mehr (vgl. Ap. Gesch. 1, 22 und 10, 37) mit der Taufe des Johannes, sondern mit der Geburt Jesu anfing, und also das Vorhandensein von Schriften, wie das kanonische Matthäusevangelium. Der Apologet vertheidigt diesen Anfang des Marcusevangeliums durch die Nachweisung, daß, zufolge des prophetischen Buchs, das Evangelium ganz recht mit dem Auftreten des Vorläufers des Messias anfängt. Hierzu kommt in diesen Versen die Unsicherheit des Textes, da „der Sohn Gottes" (*υἱοῦ τοῦ θεοῦ*), A. E. F. G. u. s. w., in BDL ohne Artikel *υἱοῦ θεοῦ*, in ℵ (Sinait.) und einigen anderen Hdschr. nicht gelesen und selbst das Ganze *I. X. υἱοῦ θεοῦ* in noch anderen weggelassen wird. Wäre „der Sohn Gottes" echt, so ist dieser Ehrentitel, ausgenommen Marc. 13, 32, dem zweiten Evangelium fremd[1]). Ferner kann *τοῦ εὐαγγ.* hier kaum anders verstanden werden, als in dem späteren Sinne „die evangelische Geschichte", in welcher Bedeutung der Ausdruck in den späteren Aufschriften und bei Justin (*ἀπομνημονεύματα ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*[2]) vorkommt, indem nicht „dem Evangelium", als der frohen Botschaft von Gott, Marc. 1, 14. 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9, oder von „dem Reiche" Matth. 4, 23, wohl aber der evangelischen Geschichte ein Anfang zugeschrieben werden kann. Wenn nun, wie aus unsern voranstehenden Betrachtungen klar ist, dem Marcusevangelium fast in allen Beziehungen die Priorität vor dem Matthäusevangelium zukommt, so kann diese Aufschrift, die auf eine Zeit weist, wo schon Evangelien, wie das des Matthäus, vorhanden

[1]) Vgl. oben S. 145.
[2]) Apol. I, 66—67.

waren, nicht von demſelben Verfaſſer ſein, von welchem der weitere Inhalt dieſer Schrift herrührt. Ferner ergiebt ſich der ſpätere Urſprung von v. 1—3 auch daraus, daß der Verfaſſer ſich nicht bloß, wie Matth. 3, 3, auf Jeſ. 40, 3, ſondern auch auf Mal. 3, 1 beruft, eine Beweisſtelle, auf welche der erſte Evangeliſt ſich ebenfalls zu berufen nicht verſäumt haben würde, wenn er mit dem übrigen Inhalt des Marcus auch 1, 1—3 geleſen hätte. Endlich gereichen Berichte wie Marc. 3, 21 und 6, 1 ff. zum Beweiſe, daß das Marcusevangelium urſprünglich ohne eine Erzählung der Geburtswunder ans Licht trat[1]). Daß der kanoniſche Marcus, eben wie z. B. Marcion, aus gnoſtiſcher Voreingenommenheit gegen Jeſu menſchlich Abkunft, die Geburtsgeſchichte aus dem Matthäus ſollte weggelaſſen haben, iſt eine Annahme, welche ſowohl durch die Berufung auf das A. T. als durch den antidoketiſchen Charakter ſeiner Schrift widerlegt wird.

Aus dieſem allen geht hervor, daß dem kanoniſchen Marcus eine ältere, auch von Matthäus gebrauchte Schrift zu Grunde gelegen hat, und daß dieſe ältere Schrift mit den Worten Marc. 1, 4 anfing: „Johannes der Täufer (*ὁ βαπτίζων*) trat auf, und predigte in der Wüſte", oder, nach anderen Hdſchr., welche *ὁ* vor *βαπτίζων* weglaſſen und *καί* vor *κηρύσσων* ſetzen: „Johannes trat auf in der Wüſte, taufte und predigte u. ſ. w."[2]).

Marc. 1, 4 (vgl. Matth. 3, 2). *Εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Vielleicht eine ſpätere Gloſſe (vgl. Ap.-Geſch. 2, 38).

Marc. 1, 9. *Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.* Eine ſolche Zeitbeſtimmung entſpricht der Weiſe des Marcus nicht, bei welchem die Erzählungen gewöhnlich ohne wechſelſeitigen Zuſammenhang für ſich ſtehen[3]). Proto-Marcus ſchrieb gewöhnlich: *καὶ ἦλθεν ὁ Ἰησ.* (vgl. v. 14).

Marc. 1, 15. Die Worte: *καὶ ἤγγικεν ἡ βασ. τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε* ſcheinen aus Matthäus 4, 17 entlehnt, welcher, im Beſtreben die Predigt Jeſu der des Johannes gleichgeſtaltet erſcheinen zu laſſen[4]), Jeſum mit denſelben Worten wie Johannes, 3, 2, ſeine Predigt beginnen läßt. Da *ἤρξατο*, Matth. 4, 17, dem Marcus eigen iſt an Stellen, wo Matthäus dieſes Wort nicht hat,[5]) ſo iſt es wahrſcheinlich, daß auch Proto-Marcus nach *Γαλιλαίαν*, v. 14, ſchrieb: *καὶ ἤρξατο κηρύσσειν*, und daß *κηρύσσων*

---

[1]) S. oben S. 15 f.

[2]) Die Lesart *ὁ βαπτίζων* ſcheint den Vorzug zu verdienen wegen 6, 14, wo Johannes ebenfalls *ὁ βαπτίζων* heißt. Auch 6, 25 gebietet die Conſequenz mit L *βαπτίζοντος* zu leſen und vielleicht 8, 28 *τὸν βαπτιστήν* für ſpätere Interpolation zu halten. In den älteſten Texten heißt der Täufer meiſtens noch allein Johannes, Matth. 11, 4. 7. 13. 18; 21, 25; Marc. 2, 18; 6, 18; 10, 32.

[3]) Vgl. oben S. 14. 28. 30. 50.

[4]) S. oben S. 83. [5]) S. 107.

dem Deutero-Marcus zugeschrieben werden muß. Auch kann die Frage entstehen, ob nicht vielleicht die Paulinischen Ausdrücke ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρός (Gal. 4, 4) und πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ späteren Ursprungs sind. Ist λέγων, v. 15, nach ℵ unecht, so schließt sich das recitirende ὅτι minder gut an das Vorhergehende. Ist diese Vermuthung richtig, so schrieb Proto-Marcus einfach: ἤρξατο κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ. Der Gegensatz zwischen Jesus und Johannes wird dann dieser: „Johannes predigte eine Taufe zur Buße“: „Jesus predigte das Evangelium Gottes.“

Marc. 1, 28. Τῆς Γαλιλαίας. Wahrscheinlich eine Glosse des Deutero-Marcus für Leser, welche außerhalb Palästinas wohnten. Proto-Marcus schrieb in diesem Falle allein: τὴν περίχωρον (vgl. Luc. 4, 37).

Marc. 1, 29. Ἦλθον: Diese Lesart ist wahrscheinlich dem Deutero-Marcus zuzuschreiben. Das Subject von ἦλθον sind (vgl. 1, 16. 19) Jesus, Simon, Andreas, Jakobus und Johannes. Man urtheile, ob Marcus habe schreiben können: „sie (Jesus, Simon, Andreas, Jakobus und Johannes) kamen in das Haus des Simon und Andreas mit Jakobus und Johannes.“ Proto-Marcus schrieb wahrscheinlich ἦλθεν (vgl. Matth. 8, 14).

Marc. 1, 34b + Καὶ οὐκ ἤφ. — αὐτόν. (?)

Marc. 1, 44. Περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου. Glosse für nichtjüdische Leser (vgl. Matth. 8, 4).

Marc. 2, 8. Τῷ πνεύματι αὐτοῦ. Glosse, um bemerklich zu machen, daß Jesus es nirgend andersher als aus sich selber wußte (vgl. Matth. 9, 4).

Marc. 2, 9. Τῷ παραλυτικῷ. Glosse, mit Beziehung auf v. 5 (vgl. Matth. 9, 5). Auch v. 9b scheint ἆρον τὸν κράββατόν σου später eingeschlichen, wegen v. 11 (vgl. Matth. 9, 5).

Marc. 2, 14. Τὸν τοῦ Ἁλφαίου. Wahrscheinlich glossematisch (vgl. Luc. 5, 27). Vielleicht hielt Deutero-Marcus, auch in der Meinung, daß Levi zum Apostel erwählt worden[1]), ihn für Jakobus, den Sohn des Alphäus, 3, 18.

Marc. 2, 15b. Ἦσαν γὰρ πολλοί. Unnöthige Wiederholung des πολλοί v. 15a. Zu der Parenthese gehört nicht καὶ ἠκολούθουν (αὐτῷ ℵ B L Δ), da diese Worte mit καὶ οἱ γραμμ. verbunden werden müssen[2]).

Marc. 2, 17b. Οὐκ ἦλθον καλέσαι — ἁμαρτωλούς. Diese Worte sehen wie ein dogmatisches Glossem aus. Vermuthlich fügte Deutero-Marcus dieselben aus Matth. 9, 13 dem Text des Proto-Marcus hinzu. Luc. 5, 32 erweiterte noch diesen Ausspruch durch die Beifügung von εἰς μετάνοιαν.

---

[1]) Vgl. oben S. 67. 139 f. [2]) S. 131.

Marc. 2, 26. *Ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως.* Ein Gloſſem, im Widerſpruch mit 1. Sam. 21, 1, wo nicht Abjathar, ſondern deſſen Vater Achimelech als damaliger Hoherprieſter angegeben war (vgl. Matth. 12, 4 und Luc. 6, 4).

Marc. 2, 26. *Καὶ ἔδωκε καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν.* Gloſſe, im Rückblick auf 25a (vgl. Matth. 12, 4; Marc. 3, 15 + *καὶ — δαιμόνια*, vgl. 6, 7b).

Marc. 3, 16. Wahrſcheinlich iſt der Text entſtellt. Lies: *Σίμωνα, καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα αὐτῷ κτέ* (vgl. v. 17 und Luc. 6, 14).

Marc. 3, 23. + *ἐν παραβολαῖς* (vgl. Matth. 12, 25).

Marc. 3, 30. *Ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.* Gloſſe, um zu erklären, warum die Läſterung Jeſu, v. 22, eine Läſterung des heiligen Geiſtes war, v. 29. Ausgiebiger, als dieſe Erläuterung, die wegen Marc. 3, 22 überflüſſig war, ſind die Worte Jeſu Matth. 12, 27. 28, welche Deutero-Marcus aus der Spruchſammlung (Proto-Matthäus) dem Proto-Marcus hinzufügt.

Marc. 3, 32. *Καὶ αἱ ἀδελφαί σου.* Eingefügt im Widerſpruch mit v. 31 und 33, wegen v. 35, aus welchem der Gloſſator Anlaß nahm, auch das Kommen der Schweſtern Jeſu zu melden (vgl. Matth. 12, 47 und Luc. 8, 20).

Marc. 4, 11. *Τοῖς ἔξω.* Gloſſem (vgl. 1. Kor. 5, 12. 13).

Marc. 4, 39. 40. Bei Matthäus geht das Beſtrafen des Unglaubens der Jünger der Bedrohung des Sturms voran, bei Marcus findet das Umgekehrte ſtatt. Der Text des Matthäus ſcheint hier urſprünglicher als der des Marcus. Jeſus beſtraft zuerſt ihren Unglauben, dies iſt die Hauptſache, und beſchwichtigt erſt danach den Sturm. An der umgekehrten Reihenfolge erkennt man den zweiten Redactor, für welchen das Wunder die Hauptſache iſt[1]).

Marc. 5, 1. *Τῆς θαλάσσης.* Gloſſem für auswärtige Leſer. Matthäus 8, 28 nur: *τὸ πέραν.*

Marc. 5, 7 + *Τοῦ ὑψίστου.* Vgl. Matth. 8, 29.

Marc. 5, 9. *Ὅτι πολλοί ἐσμεν.* Epexegeſe von *λεγεών.*

Marc. 5, 13 + *Ἐν τῇ θαλάσσῃ* (vgl. Luc. 8, 33).

Marc. 5, 13 + *Ὡς δισχίλιοι* (vgl. Matth. 8, 32)?

Marc. 5, 14. *Οἱ βόσκοντες* + *αὐτούς* (vgl. Matth. 8, 33[2]).

Marc. 5, 15. *Τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα.* Gloſſem, nach v. 9 (vgl. Luc. 8, 35).

---

[1]) S. 148 f.

[2]) S. 78 f.

Marc. 5, 16. *Καὶ περὶ τῶν χοίρων.* Ein plattes Gloſſem, durch welches auf den Vorgang mit den Schweinen der Hauptnachdruck gelegt wird, und welches ſich überdies in der Conſtruction nicht wohl an das Voraufgehende anſchließt (vgl. Luc. 8, 36).

Marc. 5, 22. 35. *Εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων.* Es iſt kein Grund vorhanden, weshalb Matthäus für „den Oberſten der Synagoge" den allgemeinen Namen „Oberſter" (*ἄρχων*) gewählt haben ſollte. Die Bezeichnung bei Marcus ſetzt, im Widerſpruch mit Marc. 1, 21. 29 und Matth. 12, 9 voraus, daß zu Kapernaum mehr als eine Synagoge war. Wahrſcheinlich las der Gloſſator im Proto-Marcus *ἄρχων εἷς* und bezeichnete dieſen Oberſten näher als Oberſten einer der Synagogen[1]).

Marc. 5, 25. *Γυνή τις* (vgl. Matth. 9, 20). Proto-Marcus würde *μία* geſchrieben haben (vgl. Marc. 12, 42; 14, 66).

Marc. 5, 30. *Ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν.* Eine ſubjective Bemerkung des wunderſüchtigen Redactors, welcher hierin den Grund ſuchte, daß Jeſus nach der Berührung durch die Frau ſich umwandte, mit Beziehung auf die Frage der Jünger v. 31. Nehmen wir dieſe Worte weg, und der Vorgang, daß Jeſus, in beſtimmter Abſicht an ſeinem Kleide feſtgehalten, ſich umſah, wird auch ungeachtet der ihn drängenden Menge ſehr natürlich[2]).

Marc. 5, 34b. *Καὶ ἴσθι — μαστιγός σου.* Matte Wiederholung des v. 29. Vgl. Matth. 9, 22, welcher dem urſprünglichen Text ein anderes Schlußwort hinzufügte[3]).

Marc. 5, 36 + *τὸν λόγον λαλούμενον* (vgl. Luc. 8, 49).

Marc. 5, 41. *Ὅ ἐστι μεθερμ. Τὸ κορ. — ἔγειρε.* Ueberſetzung der aramäiſchen Worte für auswärtige Leſer. Vgl. Marc. 3, 17b.

Marc. 6, 2 + *ἡ δοθεῖσα τούτῳ* und + *τοιαῦται αἱ διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι.* Mattes Gloſſem (vgl. Matth. 13, 54).

Marc. 6, 4. *Καὶ ἐν τοῖς συγγενέσιν αὐτοῦ.* Gloſſe, aus übermäßiger Bemühung um Vollſtändigkeit: Vaterland, Verwandtſchaft, Hausgenoſſen (vgl. Matth. 13, 57).

Marc. 6, 5b. *Εἰ μὴ — ἐθεράπευσεν.* Dieſe Ausnahme ſchwächt den Sinn und ſtreitet mit *οὐκ οὐδεμίαν*, v. 5a. Die Worte ſcheinen gloſſariſch, wie *πολλάς*, Matth. 13, 58. Daß Jeſus keine Zeichen thun konnte, war leicht für beide, ſowohl für den Deutero-Matthäus, als für Deutero-Marcus, anſtößig.

Marc. 6, 8. *Μὴ ἄρτον.* Gloſſem, bei Matthäus ſchon in *μὴ πήραν*, worin man das nöthige Brodt mitnahm, einbegriffen.

[1]) Vgl. S. 25. 70.
[2]) Vgl. oben S. 129.
[3]) S. 88.

Marc. 6, 8. 9. *Εἰ μὴ ῥάβδον μόνον* und *ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια*. Nach Matth. 16, 11 und Luc. 9, 3; 10, 3 und 22, 35, sollen die Jünger nichts mitnehmen, selbst nicht einen Stab oder Schuhe. Deutero-Marcus fand dies Verbot befremdlich und meinte, daß die Jünger wenigstens mit einem Stabe und Schuhen versehen sein mußten. Die Worte *ὑποδεδ. σανδ.* passen überdies nicht in die Construction, da man vergeblich fragt, von woher hier der Accusativ kommt. Proto-Marcus schrieb wahrscheinlich: *μὴ ῥάβδον, μὴ πήραν, μὴ εἰς ζώνην χαλκὸν καὶ* (*παρήγγειλεν αὐτοῖς*, s. v. 8) *μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας*[1]).

Marc. 6, 14. *Ἔλεγεν*. Der ursprüngliche Text hatte *ἔλεγον*, abhängig von *γάρ* (vgl. Luc. 9, 7). Was Herodes sagte, folgt erst v. 16. Proto-Marcus schrieb: „und der König Herodes hörte es, denn sein Name war bekannt geworden und sie sagten (man sagte): Johannes, der Täufer u. s. w. und andere sagten u. s. w. Herodes nun, als er dies (d. i. diese verschiedenen Meinungen) hörte, sagte: den ich enthauptet habe, Johannes, der ist auferstanden!

Marc. 6, 17. *Φιλίππου*. Ungeschichtliches Glossem. Der hier gemeinte Bruder des Herodes Antipas war dessen Bruder ohne Amt, welcher in Rom wohnte und bei Josephus mit keinem andern als dem Geschlechtsnamen Herodes bezeichnet wird[2]), auch wohl nicht, gegen alle Gewohnheit, denselben Eigennamen wie des Herodes Antipas anderer Bruder, Philippus, der Vierfürst, wird geführt haben. Deutero-Marcus wollte hier erläutern, verwechselte aber die beiden Brüder. Matthäus, welcher 14, 3, nach der wahrscheinlichen Lesart von D. Tisch. ed. 7, *Φιλίππου* nach *ἀδελφοῦ* nicht hat, bewahrte hier den ursprünglichen Text.

Marc. 6, 17. *Ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν*. Glossem, zur Erklärung, warum Herodes wegen seiner Frau den Johannes hatte gefangen nehmen lassen. Sollten diese Worte dazu dienen die Thatsache ins Licht zu stellen, daß Herodes seines Bruders Frau geheirathet hatte, so waren sie überflüssig wegen v. 18. Sollten sie dienen den Grund anzugeben, wie Herodes dazu kam den Johannes gefangen zu nehmen, so war dieser Grund im Widerspruch mit v. 19 und 20. Denn Herodes ließ den Johannes gefangen nehmen, nicht weil er seines Bruders Frau geheirathet hatte, sondern weil Johannes gegen diese Heirath aufgetreten war und Herodes sich an dem Bußprediger rächen wollte. Die Worte *διὰ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* bedeuteten in der ursprünglichen Schrift: Herodes nahm ihn um seiner Frau willen gefangen, d. i. nicht aus eigenem Antriebe, sondern weil

[1]) Vgl. oben S. 70.

[2]) Ant. 17, 1, 2; 18, 5, 4.

seine Frau ihn dazu aufgereizt hatte, ein Bericht, welchen auch Matthäus verkehrt überbringt, 14, 5. Diese Erklärung wird gestützt durch *ἐνεῖχεν αὐτῷ*, Marc. 6, 19. Herodias hatte nämlich nicht allein den Herodes zu bewegen gewußt, den Bußprediger gefangen zu nehmen, sondern sahe es weiter noch darauf ab, daß er ihn tödten möchte.

Marc. 6, 18. *Εχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου.* Matthäus hielt sich an das ursprüngliche *ἔχειν αὐτήν.* Deutero-Marcus gab, als Commentator, den Grund an, weshalb Johannes dies gesagt hatte, nämlich weil Herodias die Frau seines Bruders war.

Marc. 7, 2. *Τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις.* Erklärung von *κοιναῖς*, für nichtpalästinensische Leser.

Marc. 7, 3—4. Geschichtliche Erläuterung zu Nutze fremdländischer Leser.

Marc. 7, 11. *Ὃ ἐστι δῶρον.* Erklärung für auswärtige Leser.

Marc. 7, 26. *Ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει.* Die Parenthese fügt sich nicht recht in den Zusammenhang und scheint eine Erklärung des für auswärtige Leser unverständlichen *Χαναναία*, Matth. 15, 22. Dagegen strich Deutero-Marcus, nach v. 26, wahrscheinlich das für Heidenchristen anstößige: *ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον*, wie auch das Wort der Jünger, Matth., 15, 23, in welchem nach Entfernung des judenchristlichen Einschiebsels, Matth. v. 24[1]), die eigentliche Bedeutung von *ἀπόλυσον αὐτήν*, Matth. v. 23, „entlaß sie", d. i. sage ihr, daß sie weggeht (vgl. Marc. 6, 45; 8, 9), statt der gewöhnlichen Erklärung „hilf ihr, thu' ihren Willen", zu ihrem Rechte kommt. Weiter ließ Deutero-Marcus aus Proto-Marcus auch Matth. 15, 25 weg, setzte, in Folge der Auslassung von Matth. 23, das bei Matthäus nach v. 22 eine Klimax bildende *προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ* (Matth. *προσεκύνει αὐτῷ*) voran, Marc. 25, und milderte den anscheinend harten Ausdruck *οὐκ ἔξεστι λαβεῖν — κυναρίοις*, Matth. v. 26, mit welchem Jesus das Weib auf die Probe stellte, durch die Einfügung: „laß erst die Kinder gesättigt werden", Marc. 27a. Diese Worte verrathen ihren späteren Ursprung dadurch, daß sie mit Marc. 27b. im Widerspruch stehen. Denn war es unerlaubt, das Brodt der Kinder den Hunden zu geben, und werden diese mithin ausgeschlossen, so ist die Zusage damit im Widerstreit, daß erst die Kinder und dann die Hunde essen sollen, so daß diese zwar später essen, jedoch nicht ausgeschlossen werden. Auch zu der Antwort der Frau stimmt Marc. 28a schwerlich. Stand ursprünglich, wie Matthäus hat, daß es nicht erlaubt sei das Brodt der Kinder den Hunden zu geben, so paßte

[1]) S. oben S. 34.

darauf sehr gut die Antwort: „ja Herr", „du hast recht, uns Hunde zu nennen, aber dies braucht dich nicht zu verhindern mir zu helfen", oder nach einer anderen Erklärung: „ja dennoch (ist dies erlaubt) (in welchem Falle die Frau sich erkühnt Jesu zu widersprechen), denn (καὶ γάρ) sind wir auch nur Hunde, so essen diese doch, wenn auch nicht an, so doch unter dem Tische, mit von den Brocken der Kinder." Liest man aber nach Marc. 27a: „laß erst die Kinder satt werden u. s. w., später aber sollen die Hunde an die Reihe kommen", so paßt die Einrede der Frau zur Vertheidigung des Rechts, welches auch die Hunde haben, mitzuessen, weniger gut zu der Rede Jesu, da in diesem Falle die Hunde nicht ausgeschlossen waren, und das Voranstehen der Kinder (d. i. Israels) der Zeit nach als Thatsache unbestreitbar war (vgl. Matth. 20, 1 ff.[1]).

Der sowohl der Erzählung des Matthäus, als der des Marcus zu Grunde liegende Text, welcher von Matthäus vom judenchristlichen (s. Matth. v. 24), von Deutero-Marcus vom heidenchristlichen Standpunkte aus (Marc. v. 26) commentirt worden ist, kann nach den hier gemachten Bemerkungen in dieser Weise festgestellt worden:

„Und er stand auf und ging von dannen in die Grenze Tyrus. Und da er in ein Haus gegangen war, wollte er es niemand wissen lassen, und konnte doch nicht verborgen sein. Denn sobald eine Frau, eine Kananäerin (Matth. 15, 22), von ihm hörte, deren Töchterlein einen unreinen Geist hatte, kam sie und (del. καί, Marc. 26) bat ihn, daß er den Dämon von ihrer Tochter austriebe. Er aber (Matth. v. 23) antwortete ihr kein Wort. Und die Jünger kamen zu ihm, baten ihn[2]) und sagten: schicke sie weg, denn sie schreit uns nach. Sie jedoch kam, v. 25, fiel ihm zu Füßen und sagte: Herr, hilf mir! Und er (Marc. 27) sprach zu ihr: Es ist nicht erlaubt das Brodt der Kinder zu nehmen und es den Hündlein vorzuwerfen. Und sie antwortete und sprach zu ihm: Ja, Herr! denn auch die Hündlein unter dem Tische essen von den Brocken der Kinder. Und er sprach zu ihr: Um dieses Wortes willen, gehe hin; der Teufel ist von deiner Tochter ausgefahren."

Dieser Perikope fügten beide Evangelisten in ihrer Weise als Schlußwort hinzu, daß die Kranke genesen war, Matth. 28[3]) und Marc. 30.

Marc. 7, 34. Ὅ ἐστι Διανοίχθητι. Verdolmetschung des ἐφφαθά, für den fremdländischen Leser.

Marc. 8, 10 + Μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. Vgl. Matth. 15, 39.

Marc. 8, 19 und 20. Die Worte λέγουσιν αὐτῷ Δώδεκα und καὶ

[1]) S. oben S. 70.

[2]) An dem Imperfectum erkennt man den Stil des Marcus. S. S. 119.

[3]) S. 88.

λέγουσιν αὐτῷ Ἑπτά schwächen den Sinn, da die Antwort nicht verlangt, sondern in der Frage selber vorausgesetzt wird.

Marc. 8, 31 + ἀποδοκιμασθῆναι. Vgl. Matth. 16, 21.

Marc. 8, 34 + Καὶ — προσκαλ. τὸν ὄχλον.

" " " + ἀράτω τὸν σταυρ. αὐτοῦ.

Marc. 8, 35 + καὶ τοῦ εὐαγγελίου. Vgl. Matth. 16, 25. Eine Glosse, welche sehr richtig bemerken läßt, daß Jesus nicht seine Person als solche, sondern in seiner Person seine Sache meint. Dasselbe gilt von Marc. 10, 29, vgl. mit Matth. 19, 29.

Marc. 8, 38b. Die Worte ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ stehen hier, als Bezeichnung des Diesseits, für das, was anderwärts ἐν τῷ νῦν αἰῶνι heißt, und bilden einen Gegensatz mit ὅταν ἔλθῃ, v. 38c. Unwahrscheinlich ist, daß Jesus oder daß selbst die ältere Evangelien-Redaction das ganze Geschlecht der Zeitgenossen Jesu, daher auch die Frommen mit eingeschlossen, mit diesem Namen belegt haben sollte. Die Worte scheinen aus Matth. 12, 39 entlehnt, wo sie, ohne Artikel, allein von einer bestimmten Klasse von Menschen gebraucht werden, und sind hier eingefügt, um einen Gegensatz mit der zukünftigen Periode (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), 9, 1, zu bilden.

Marc. 9, 1. Ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. Ein Glossem, welches Lucas, 9, 27, als überflüssig wegließ.

Marc. 9, 3. Οἷα γναφεὺς — λευκᾶναι. Platte Paraphrase des dichterischen ὡς τὸ φῶς, Matth. 17, 2.

Marc. 9, 5 und 4. + Ἀποκριθείς und + ἦσαν. (vgl. Matth. 17, 4 und 3).[1])

Marc. 9, 37b. Καὶ ὃς — τὸν ἀποστείλαντά με. Eine spätere Erweiterung des Ausspruchs Jesu, entlehnt aus Matth. 10, 40 (vgl. Matth. 18, 5).

Marc. 9, 41. Diese Worte passen, vornehmlich wegen ὑμᾶς, wofür man τινα erwarten sollte, nicht in den Zusammenhang, und wurden mit Recht von Luc. 9, 50, weggelassen. Wahrscheinlich wurden sie ebenfalls aus Matth. 10, 42 entlehnt, wo für ὑμᾶς das passendere ἕνα τῶν μικρῶν τούτων gelesen wird, was vermuthlich die Veranlassung gab, daß Deutero-Marcus sie dem Gespräch über die οἱ μικροί, v. 37 und 42, hinzufügte.

Noch läßt sich hier bemerken, daß im Text des Marcus die Worte des Matthäus εἰς ὄνομα μαθητοῦ, d. i. um in ihm einen Jünger zu ehren, d. i. in seiner Eigenschaft als Jünger (vgl. εἰς ὄνομα προ-

[1]) S. 89.

φήτου und *εἰς ὄν. δικαίου*, Matth. 10, 41, und ferner Matth. 18, 20 *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα*, 28, 19 *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρός κτέ*, 1. Kor. 1, 13 *εἰς τὸ ὄν. Παύλου*) der Deutlichkeit halber mit dem erst später gebräuchlichen *ὅτι Χριστοῦ ἐστέ* (vgl. 1. Kor. 1, 12) vertauscht sind, und daß der Glossator, nachdem er *μαθητοῦ* in *ὅτι Χρ. ἐστέ* verändert hatte, vergaß, *ἐν ὀνόματι* zu streichen, woraus der unverständliche Text entstand, „in (dem) Namen, daß ihr Christi seid." Endlich fällt ins Auge, daß Christus als Eigenname, hier ohne Artikel, nirgends in den Evangelien Jesu in den Mund gelegt wird, als nur Matth. 23, 10 (vgl. v. 8[1]) und Joh. 17, 3.

Marc. 9, 48—50. Wie Deutero-Matthäus hinter *γέενναν*, 18, 9, aus 5, 22 *τοῦ πυρός* einfügte[2]), kann dafür gehalten werden, daß Deutero-Marcus hinter diesem Worte, nach Jes. 66, 24, einfügte: „wo ihr Wurm nicht stirbt, und das Feuer nicht verlischt", und daß er durch „das unverlöschliche Feuer" das Wort *γέεννα* commentirte.

Marc. 10, 2 + *Ἀνδρί* (vgl. Matth. 19, 3). Der spätere Redactor, welcher in v. 11 dem Matthäus gegenüber den ursprünglichen Text behielt[3]), ließ jedoch mit Unrecht die Worte *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, Matth. 19, 3, bei Seite. Es fragten aber die zwischen der Lehre Hillels und der des Schammai im Punkte der Ehescheidung getheilten Pharisäer Jesum, ob man allein in gewissen Fällen, oder aber um jeder Ursache willen sein Weib entlassen dürfe. Jesus dagegen stellt sich auf den idealen Standpunkt und lehnt die Ehescheidung an sich, eben wie das Leisten eines Eides, Matth. 5, 33—37, ab, obgleich er die praktische Nothwendigkeit der mosaischen Vorschrift (*πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν*) anerkennt[4]).

Marc. 10, 11 + *ἐπ' αὐτήν* (vgl. Matth. 19, 9).

Marc. 10, 12. *Καὶ ἐὰν — μοιχᾶται.* Diese Worte können nicht ursprünglich sein. Die Befugniß der Frau, ihrem Manne den Abschied zu geben, gehört zu den griechischen und römischen Sitten (vgl. 1. Kor. 7, 13), bestand aber bei den Juden nicht (Deut. 24, 1; Joseph. Ant. XV, 7, 10). Matth. hat, 19, 9, diesen Zusatz nicht.

Marc. 10, 21. *Ἆρας τὸν σταυρόν.* Dieses Wort, ein Duplicat von Marc. 8, 34, steht hier nicht an seiner Stelle. Vgl. Matth. 19, 21.

Marc. 10, 24 + *Ἀποκριθείς* (vgl. Matth. 19, 23)[5]).

Marc. 10, 29 + *Καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγ.* (vgl. die Bemerkung zu Matth. 8, 35).

---

[1]) Vgl. oben S. 43.
[2]) S. 37.
[3]) S. 73.
[4]) S. dieselbe S. 73.
[5]) S. 90.

Marc. 10, 27. *Πάντα γὰρ δυνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ.* Ein aus Matth. 19, 26b entlehntes Gloſſem.

Marcus 10, 30. Die Worte *οἰκίας — διωγμῶν* haben das Ausſehen einer Gloſſe zu *ἑκατονταπλασίονα*, nach v. 29 gebildet. Eine geiſtige Auffaſſung läßt *ἀγρούς* nicht zu, und die hier erwähnten Verfolgungen weiſen in eine ſpätere Zeit.

Marc. 10, 32. *Τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν* paßt hier ſprachlich nicht, da das recitirende *ὅτι* hier das Object des *λέγειν* einführt.

Marc. 10, 36 + *με ποιῆσαι ὑμῖν* (vgl. Matth. 20, 21[1]).

Marc. 10, 38 + *αὐτοῖς* (vgl. Matth. 20, 22[2]).

Marc. 10, 46. *Ὁ υἱὸς Τιμαίου.* Ueberſetzung von Bartimäus für fremde Leſer.

Marc. 11, 2 + *εἰσπορευόμενοι εἰς αὐτήν* (vgl. Matth. 21, 2).

Marc. 11, 2: „auf welchem nie ein Menſch geſeſſen". Hätte dieſe Bemerkung in der gemeinſchaftlichen Quelle geſtanden, ſo würde Matthäus, ſo wenig als Lucas, 19, 30, ſie weggelaſſen haben, 21, 2. Man vgl. Marc. 15, 46 mit Matth. 27, 60, wo es gerade Matthäus iſt, der auf den Umſtand „ein neues Grab", welches Marc. 15, 46 nicht gefunden wird, Gewicht legt.

Marc. 11, 1. *Εἰς Βηθανίαν.* Die wahre Lesart *Βηθφαγή* bewahrt Matthäus auf, 21, 1. Deutero-Marcus, welcher dieſen Ort nicht mehr kannte, ſetzte Bethanien für Bethphage. Siehe Orig. Comm. in Matth. t. 16, c. 14 und 17.

Marc. 11, 3. *Τί ποιεῖτε τοῦτο*, gloſſematiſche Umſchreibung von *τί*, Matth. 21, 3.

Marc. 11, 5. 6. Der Redactor ſucht hier den Erfolg in buchſtäbliche Uebereinſtimmung mit v. 3 zu bringen (vgl. die Redaction des Matthäus, 21, 6).

Matth. 11, 7 + *πρὸς τὸν Ἰησ.* (vgl. Matth. 21, 7).

Marc. 11, 10a. Breitere Wiedergabe von Matth. 21, 9.

Marc. 11, 13. *Ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων.* Ein gedankenloſes Gloſſem, welchem nur durch eine gezwungene Erklärung ein paßlicher Sinn zu geben iſt (vgl. Matth. 21, 19).

Marc. 11, 14 + *Ἀποκριθείς* (vgl. Matth. 21, 19).

Marc. 11, 14. Der Optativ *φάγοι*, durch welchen das Wort Jeſu eine Verwünſchung wird, iſt minder urſprünglich als *οὐ μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται*, Matth. 21, 19, was als Vorherſagung zu beachten iſt. Ueber dieſe Worte wird ſpäter mehr geſagt werden.

---

[1]) S. 80. [2]) S. 81.

Marc. 11, 17. Die Worte *πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*, welche bei Deutero-Jesajas, 56, 7, gelesen werden und da im Zusammenhange an ihrem Platze sind, haben für das, was Jesus hier sagen will, nicht die geringste Bedeutung. Hatte man den Tempel zu einem Kaufhause erniedrigt, so lehrt Jesus, mit Berufung auf die Schrift, daß der Tempel „ein Bethaus" sein soll. Daß er dies für alle Völker sein soll, thut hier nichts zur Sache. Deutero-Marcus verräth hier, wie anderwärts, eine heidenchristliche Tendenz.

Marc. 11, 27. *Οἱ γραμματεῖς*. Glosse, aus dem Streben nach Vollständigkeit entstanden (vgl. Matth. 21, 23).

Marc. 11, 32. *Ὄντως*. Dieses Hap. leg. bei Marcus scheint später eingefügt zu sein (vgl. Matth. 21, 26).

Marc. 12, 17 + *Ἰησοῦς* (vgl. Matth. 22, 21).

Marc. 12, 23 + *γυναῖκα*. Matth., 22, 28, allein: *ἔσχον αὐτήν* (vgl. oben Marc. 6, 18).

Marc. 12, 25. *Ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Marcus hat anderwärts den Singular, wo Matthäus den Plural schreibt[1]). Wahrscheinlich hatte die gemeinschaftliche Quelle allein: *ὡς οἱ ἄγγελοι*, und es fügte Deutero-Marcus *ἐν τοῖς οὐρ.* oder *οἱ ἐν τοῖς οὐρ.* aus Matth. 22, 30 hinzu, wo vielleicht, obschon nur nach ein paar Minuskeln für *ἐν τῷ οὐρ.* der bei Matthäus gebräuchlichere Plural gelesen werden muß.

Marc. 12, 26. Die Verweisung auf „das Buch Mose bei dem Busch" (*ἐπὶ τοῦ βάτου*) (vgl. Luc. 20, 37 und 42) scheint eine spätere Randbemerkung zu Matth. 22, 31, wo Jesus wohl Exod. 3, 6 im Auge hat, aber nicht auf das Buch und die Stelle verweist.

Marc. 12, 27 + *πολὺ πλανᾶσθε* (vgl. v. 24 und Matth. 22, 32).

Marc. 12, 28 + *ἐστιν* und *πάντων* (vgl. Matth. 22, 36[2]).

Marc. 12, 31 + *Μείζων — οὐκ ἔστιν* (vgl. Matth. 22, 38).

Marc. 12, 33. Die Worte *καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως* erinnern an die verkehrte Lesart Matth. 22, 37[3]). Marcus, welcher, v. 30, *διανοίας* nicht hat, kann nicht wohl in v. 33 denselben Fehlgriff wie Matthäus begangen haben. Wahrscheinlich stand in der gemeinschaftlichen Quelle: *ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς*, und Deutero-Marcus veränderte diese Worte nach Matthäus so, daß er für *διανοίας* das gleichlautende *συνέσεως* setzte, welches Wort, ausgenommen Luc. 2, 47, bei den Synoptikern nicht vorkommt.

Marc. 12, 35 + *ἀποκριθείς* (vgl. Matth. 22, 41)[4]).

Marc. 12, 36 + *ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*. Matth., 22, 43, schreibt, ebenfalls vielleicht glossirend, doch ursprünglicher: *ἐν πνεύματι*.

[1]) S. oben S. 125 f.
[2]) S. 79b 80c.
[3]) S. 55.
[4]) Vgl. oben S. 89.

Marc. 12, 42 + *ὅ ἐστι κοδράντης*. Erklärung von *λεπτὰ δύο*, für römiſche Leſer (vgl. Luc. 21, 2).

Marc. 13, 4 + *πάντα* (vgl. Matth. 24, 3).

Marc. 13, 11. *Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*. Wahrſcheinlich ſchreibt Proto-Marcus nur *τὸ πνεῦμα*, und ſowohl *τοῦ πατρὸς ὑμῶν*, Matth. 10, 20, als *τὸ ἅγιον* bei Marcus, iſt Gloſſem (vgl. Marc. 12, 36 mit Matth. 22, 43 und ebenſo Marc. 1, 10: *τὸ πνεῦμα* mit Matth. 3, 16: *τὸ πν. τοῦ θεοῦ* und Luc. 3, 22: *τὸ πν. τὸ ἅγιον*).

Marc. 13, 23 + *πάντα* (vgl. Matth. 24, 25[1]).

Marc. 13, 32. *Οὐδὲ ὁ υἱὸς*. „Der Sohn" ſteht hier dogmatiſch als Zwiſchenperſon zwiſchen den Engeln und Gott. Matthäus ſchreibt, 24, 36, offenbar urſprünglicher: „niemand (kein Menſch), kein Engel, Gott allein". Die Meinung, daß Matthäus an dem geringeren Range, welcher „dem Sohne" dem Vater gegenüber hier eingeräumt wird und an ſeinem „Nichtwiſſen" vom jüngſten Tage dogmatiſchen Anſtoß genommen haben ſollte, widerſtreitet dem Geiſte der Zeit, in welche die Redaction des Matthäus-evangeliums geſetzt werden muß, indem dazumal von den Chriſten wohl ein übermenſchlicher Urſprung, aber noch keine volle Gottheit oder Gleichheit mit dem Vater, Jeſu zuerkannt wurde. Seinerſeits interpolirte der Redactor des Matthäusevangeliums ſeine Quelle, indem er *οὐδὲ ἄγγελος ἐν οὐρανῷ* in *οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν* veränderte und hinter *πατήρ* das *μου* und *μόνος* einfügte, 24, 36[2]).

Marc. 14, 3. *Ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ*. Die Angabe des Namens des Wirthes würde, wäre ſie urſprünglich, eine Bekanntſchaft mit Nebenumſtänden verrathen, welche nicht zu der Unbekanntſchaft des Verfaſſers mit dem übrigen Perſonal, insbeſondere mit dem ſalbenden Weibe paßt, deren Namen er, im Zuſammenhange vor allem mit v. 9, zu melden nicht verſäumt haben würde, hätte er ihn gekannt. In der Ueberlieferung ſcheint „Simon" als Name des Wirthes ſich eingeſchlichen zu haben, in der Erinnerung an eine andere Mahlzeit bei einem gewiſſen Simon, dem Phariſäer, Luc. 7, 36. 40. 43. 44, wo Jeſus ebenfalls geſalbt worden war. Schon früh wurden beide Mahlzeiten in der ſpäteren Ueberlieferung identificirt, ſo daß Lucas das Mahl in Bethanien unerwähnt ließ, und der vierte Evangeliſt, Joh. 12, 1 ff., aus beiden Texten ſeine Erzählung zuſammengeſtellt hat[3]). Der Beiname „der Ausſätzige" klingt nicht hiſtoriſch, da es befremdlich iſt, daß jemand von einer Krankheit, von welcher er geheilt war, einen Beinamen und ſogar einen ſo verächtlichen Beinamen

---

[1]) S. 89 ff. [2]) S. oben S. 79b, 80c und 72.

[3]) Siehe meine Schrift: Das Ev. nach Joh. S. 278. 289, bei Lang.

ſollte erhalten haben, ſondern war wahrſcheinlich ein Schimpfname, welchen die Chriſten dem Phariſäer Simon gaben, wegen des geiſtigen Ausſatzes, der Bezeichnung des Jeſu feindlichen Judenthums, zu deſſen Repräſentanten dieſer Simon gehörte. Ich vermuthe, daß „Simon der Ausſätzige" bei Proto-Marcus noch nicht vorkam und daß Deutero-Marcus ihn aus Matthäus herübernahm. Auch in den folgenden Verſen des Marcus ſcheint die Hand des zweiten oder kanoniſchen Marcus im Spiel.

Marc. 14, 4. *Τινές* ſcheint eine ſpätere Beſſerung des *οἱ μαθηταί*, Matth. 26, 8. Hätte Matthäus *τινές* geleſen, ſo wäre ſehr unwahrſcheinlich, daß dieſer Evangeliſt, welcher das, was der Ehre der Zwölf zu nahe that, faſt alles aus Marcus wegließ[1]), das unbeſtimmte *τινές* in *οἱ μαθ.* verändert haben würde. Iſt dies richtig, ſo hatte die Tradition dieſen Verlauf: In der älteſten Quelle waren es „die Jünger"; dieſe wurden nachmals auf „einige" zurückgebracht; endlich wurde der Tadel auf Rechnung des Judas allein geſetzt, Joh. 12, 4.

Marc. 14, 4. 5. *Τοῦ μύρου γέγονεν* und *τὸ μῦρον* ſind Gloſſeme (vgl. Matth. 26, 8. 9).

Marc. 14, 7b + *καὶ ὅταν — ποιῆσαι* (vgl. Matth. 26, 11).

Marc. 14, 12b. *Ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον.* Zur Erläuterung für nicht paläſtinenſiſche Leſer (vgl. Matth. 26, 17).

Marc. 14, 18 + *ὁ Ἰησοῦς* (vgl. Matth. 26, 21[2]).

Marc. 14, 28. Spätere Einfügung aus Matth. 26, 32 und 28, 7, von Deutero-Marcus herübergenommen. Für *ἐγερθῆναι* würde Marcus *ἀναστῆναι* geſchrieben haben. Erſt nach Entfernung des v. 28 ſchließt ſich v. 29 gut an v. 27[3]).

Marc. 14, 30 und 72. *Ἡ δίς* wird Matth. 26, 34, Luc. 22, 34 und Joh. 13, 38 nicht gefunden. Das Gloſſem ſteht in Beziehung zu dem zweimaligen Krähen des Hahns, Marc. 14, 68b und v. 72, deſſen die anderen Evangeliſten nicht erwähnen. Nimmt man an, daß die Erzählung von der Verleugnung des Petrus bei Marcus urſprünglich iſt, ſo ergiebt ſich, daß, während der Redactor des Matthäusevangeliums, um den Erfolg mit der Vorherſagung auszugleichen, den erſten Hahnenſchrei bei dem Vorgange wegließ, der überarbeitende Marcus dagegen, aus demſelben Grunde, den zweifachen Hahnenſchrei in die Vorherſagung einträgt.

Marc. 14, 36. „Alles iſt dir möglich." Dieſe Worte ſind im Widerſpruch mit dem Vorhergehenden: *ἵνα εἰ δυνατόν (ἐστιν)*, wobei Jeſus vorausſetzt, daß nicht alles bei Gott möglich iſt. Auch dieſe Worte ſind,

[1]) S. oben S. 149.
[2]) S. 46. 71 f. 147.
[3]) S. 78 f.

wie die entsprechenden Marc. 10, 27b und Matth. 19, 26 für ein späteres Glossem zu halten.

Marc. 14, 39. „Und abermal betete er, und sprach dieselben Worte." Bei Matthäus, 26, 42. 44, geht diesen Worten ein zweites Gebet vorauf, in welchem (vgl. v. 39) eine schöne Steigerung in der Gemüthsstimmung Jesu hervortritt, die Deutero-Marcus beim Herübernehmen des ursprünglichen Textes in unwillkürlichem Versäumniß überschlug. Nachdem er v. 39, den er Matthäus, v. 44, entlehnt, geschrieben und Matth. v. 42 weggelassen hatte, bemerkte er den Fehlgriff und folgte, um ihn auszugleichen, wieder v. 40 dem Matthäus v. 43 unmittelbar.

Marc. 14, 41. *Τὸ τρίτον.* Glossem, wegen *ἐκ δευτέρου*, Matth. 26, 43.

Marc. 14, 43 + *τῶν γραμμ.* und *πάντες οἱ ἀρχιερ.*, v. 53 (vgl. Matth. 26, 47. 57).

Marc. 14, 48. *Καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν.* Da dem Marcus der Gebrauch von *ἀποκριθείς*, wo keine Frage vorhergeht, sonst fremd ist[1]), lautete wahrscheinlich die gemeinschaftliche Quelle: *καὶ εἶπεν.*

Marc. 14, 58. Die Redaction ist nicht die ursprüngliche (vgl. 15, 29). Die Worte *τὸν χειροποίητον* und *ἄλλον ἀχειροποίητον* sind eine Paraphrase, welche als der älteste Commentar zu dem Worte angesehen werden kann. Jesus hatte den Abbruch des irdischen Tempels und den Bau eines andern, d. i. geistigen Tempels im Sinne (vgl. den Zusatz Marc. 13, 2 in D. It. Cypr. bei Griesbach).

Marc. 14, 62. *Ἐγώ εἰμι.* Erklärung des minder gewöhnlichen *σὺ εἶπας*, Matth. 26, 64. Mißverstand des bildlich Gesagten bewog den zweiten Marcus, welcher bei *ὄψεσθε* an die Parusie dachte (vgl. 13, 26), *ἀπ' ἄρτι*, Matth. 26, 64, wegzulassen. Zu beachten ist, daß Luc. 22, 69 die Worte *ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ* wegließ, als nach seiner Auffassung mit *ἀπ' ἄρτι* (Luc. *ἀπὸ τοῦ νῦν*) nicht zu reimen.

Marc. 14, 65. *Τινές.* Wahrscheinlich stand dies Wort in der gemeinschaftlichen Quelle nicht. Der Redactor des Matthäusevangeliums verband diese bei Proto-Marcus, wo *ἤρξαντο* kein bestimmtes Subject hat, wie gewöhnlich unabhängig hingestellte Angabe mit dem Vorhergehenden, und machte dadurch die Mitglieder des Raths sehr unnatürlich, vielleicht mit der Absicht ihr Verhalten noch häßlicher darzustellen, zum Subject von *ἐνέπτυσαν*, 26, 67. Deutero-Marcus sucht an seinem Theil diese Beschuldigung durch Einschiebung des *τινές* und *οἱ ὑπηρέται*, v. 65, hinwegzuräumen[2]).

---

[1]) S. Ξ. 86 ff.

[2]) S. 46.

Marc. 14, 66 + *τοῦ ἀρχιερέως* (vgl. Matth. 26, 69).

Marc. 14, 71 + *τοῦτον ὃν λέγετε* (vgl. Matth. 26, 74).

Marc. 14, 72. *Δίς* (vgl. 14, 30).

Marc. 15, 1. Auch hier wurden die *γραμματεῖς*, im Haſchen nach Vollſtändigkeit, welches ſonſt dem Matthäus eigen iſt, eben wie 14, 43, ſpäter eingefügt. Daſſelbe gilt von den Worten *καὶ ὅλον τὸ συνέδριον*, welche Deutero-Marcus hier, wo Matthäus, 27, 1, *πάντες* hat, wie Marc. 14, 55 (vgl. Matth. 26, 59), von Matthäus entlehnt. Daß der ganze Sanhedrin in dieſer Nacht verſammelt war, ſtimmt nicht mit der von Matthäus abweichenden Vorſtellung des Marc. 14, 53[1]) (vgl. auch Marc. 14, 53b mit Matth. 26, 57b).

Marc. 15, 2. Standen die Worte *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει* in Proto-Marcus, ſo iſt befremdend, daß Matthäus das anderweitig bei ihm ſo gewöhnliche *ἀποκριθείς* nicht aufgenommen hat[2]). Die Antwort Jeſu, „du ſagſt es", von Matthäus eingefügt[3]), nahm Deutero-Marcus herüber, fügte aber, v. 5, den urſprünglichen Worten: „er antwortete ihm nicht auf ein Wort", die Matthäus, 27, 14, ſtehen ließ, mit Zurückbeziehung auf v. 2, das Wort *οὐκέτι* hinzu.

Marc. 15, 9. 10. Das Wort *λέγων*, welches Marcus ſonſt vermeidet[4]), und welches gerade hier bei Matthäus nicht gefunden wird, wie auch *οἱ ἀρχιερεῖς*, v. 10b, das von Matthäus ausgelaſſene Subject von *παραδεδώκεισαν*[5]), kennzeichnen den Interpolator.

Marc. 15, 16. Proto-Marcus hat hier richtig *ἔσω τῆς αὐλῆς*. Aus dem Prätorium, wo Jeſus verhört worden, brachten ihn die Kriegsknechte auf den Platz, welcher das Prätorium umgab (vgl. Joh. 18, 28. 33; 19, 9). Matth. 27, 27, veränderte aus Mißverſtand *ἡ αὐλή* in *τὸ πραιτώριον*. Deutero-Marcus ließ die urſprünglichen Worte ſtehen, fügte aber das Prätorium aus Matthäus hinzu und ſchrieb demzufolge: *ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστι πραιτώριον*.

Marc. 15, 21 + *Τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου*. Wahrſcheinlich zwei Römer, die Deutero-Marcus kannte (vgl. Matth. 27, 32).

Marc. 15, 25. *Ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν*. Nach Marcus bringen die Kriegsknechte Jeſum nach Golgatha, reichen ihm vor der Kreuzigung den betäubenden Myrrhentrank, vollziehen die Execution und vertheilen darauf ſeine Kleider. Die Aufſchrift über dem Kreuze verkündigt dem Volk die vermeintliche Miſſethat, und Jeſus hängt an dem Kreuze, der Läſterung der Vorübergehenden und der Hohenprieſter, an welcher

---

[1]) S. 135. [2]) S. 89 f. [3]) S. 47.
[4]) S. 81 f. [5]) S. 78 f.

auch die mitgekreuzigten Räuber theilnehmen, preisgegeben. Unmittelbar hierauf folgt die Finsterniß. Die sechste Stunde war angebrochen (γενομένης ὥρας ἕκτης), Marc. 15, 33 (vgl. Marc. 1, 32; 6, 2. 21), und am vollen Mittage zieht die Sonne ihr Licht bis zur neunten Stunde zurück, worauf Jesus am Kreuze den Geist aufgab. Nach dieser Vorstellung erstreckte sich die Finsterniß über die ganze Zeit, die Jesus am Kreuze hing, und erhält erst so ihre wahre symbolische Bedeutung. Der Redactor des Matthäusevangeliums, an ἀπό und δέ kenntlich, stellt die Finsterniß so vor, als ob Jesus, bevor sie anfing, schon geraume Zeit am Kreuz gehangen habe, und davon nahm Deutero-Marcus Anlaß, den Anfang der Kreuzigung in die dritte Stunde zu setzen[1]).

Marc. 15, 29. *Κινοῦντες τὰς κεφαλάς.* Eben wie Matth. 27, 39 aus Ps. 22, 8 entlehnt. Da diese Anschauung von der Prophetie als Quelle für die Geschichte zu dem Charakteristischen des Matthäusevangeliums gehört[2]), so ist es wahrscheinlich, daß Proto-Marcus diesen Zug noch nicht hatte, sondern einfach schrieb: „und die Vorübergehenden lästerten ihn, sagten Ha u. s. w."

Marc. 15, 34. *Ὅ ἐστιν — ἐγκατέλιπές με.* Glossem für ausländische Leser.

Marc. 15, 40. *Τοῦ μικροῦ.* Glossem, zur Unterscheidung von Jakobus, dem Sohne des Zebedäus. Auch der Genitiv *Ἰωσῆτος* (vgl. 6, 3) ist minder ursprünglich als das hebraisirende *Ἰωσῆ*, Matth. 27, 56.

Marc. 15, 42. *Ὅ ἐστι προσάββατον.* Verdeutlichende Erklärung von *παρασκευή*, für auswärtige Leser.

Marc. 16, 1. *Καὶ Σαλώμη.* Wahrscheinlich aus Marc. 15, 40 eingeschlichen. In v. 47 wird sie unter den Frauen nicht genannt. Matthäus, welcher 28, 1 allein von den beiden Marien spricht, scheint Salome in seiner Quelle, Marc. 16, 1, nicht gelesen zu haben.

Marc. 16, 4. *Ἦν γὰρ μέγας σφόδρα.* Dieses *γάρ* kann nur gezwungen für die von *θεωροῦσιν ὅτι* den Grund angebende Partikel gehalten werden (sie sahen den Stein abgewälzt, denn er war sehr groß, und daher schon auf einige Entfernung sichtbar), sondern bezieht sich auf die Frage in v. 3: „wer wird uns den Stein abwälzen?" In diesem Falle stehen

---

[1]) Noch deutlicher ergiebt Luc. 23, 44, daß die Finsterniß mit der Aufrichtung des Kreuzes und den darauf folgenden Lästerungen zusammenfiel. *Καὶ ἦν* (*ἤδη* om. A. D. C*** und viele andere Handschr.) *ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ ἐσκοτ.* (Und es war — damals, als dies vorfiel — die sechste Stunde. Und die Sonne verfinsterte sich). Auch der vierte Evangelist ging von der Annahme aus, daß die Kreuzigung kurz vor der sechsten Stunde statthatte. Joh. 19, 14.

[2]) S. S. 57 ff.

aber diese Worte nicht an ihrer rechten Stelle und erscheinen als ein nach Matth. 27, 60 geformtes Glossem.

Marc. 16, 8. *Καὶ ἐξελθοῦσαι.* Dieses „Herausgehen" setzt voraus, daß die Frauen zuvor in das Grab hineingegangen waren, was jedoch, wegen des voraufgehenden Berichts, nicht wahrscheinlich ist. Nach v. 2 gehen sie (*ἔρχονται*) nach dem Grabe (*ἐπὶ τὸ μνημ.*); nach v. 5 sind sie zu dem Grabe (*εἰς τὸ μνημ.*) gekommen (*ἐλθοῦσαι*); (s. Joh. 11, 38, vgl. mit v. 41; 4, 5 vgl. mit 28; 20, 1 vgl. mit v. 11). Hieraus geht hervor, daß sie die Grabhöhle nicht betraten. Nimmt man an, daß Matthäus hier die ursprünglichere Lesart bewahrte, so gingen die Frauen nicht aus, sondern hinweg von dem Grabe (*ἀπελθοῦσαι ἀπὸ τοῦ μνημείου*). Erst Lucas, 24, 3, verändert *ἐλθοῦσαι εἰς*, Marc. v. 5 in *εἰσελθοῦσαι εἰς* und fügt sogar noch hinzu, „daß sie den Leichnam Jesu nicht fanden". Nach derselben Auffassung mag Deutero-Marcus das ursprüngliche *ἀπελθοῦσαι* in *ἐξελθοῦσαι* verändert haben.

XXIV.

War die Schrift, welche dem Deutero-Matthäus und Deutero-Marcus zu Grunde gelegen hat, ursprünglich ein Ganzes?

Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß sowohl dem Matthäusevangelium, bereits in seiner zweiten Gestalt (Deutero-Matthäus), als dem kanonischen Marcusevangelium eine ältere Schrift zu Grunde gelegen hat, deren ursprünglicher Text an den meisten Stellen von Marcus, jedoch anderwärts auch von Matthäus aufbewahrt wurde. Was beide mit einander gemein haben, gehört zu der gemeinschaftlichen Quelle, mit Ausschluß einiger Stellen, wo Deutero-Marcus den Text des Deutero-Matthäus herübernahm[1]). Aus der Vergleichung beider Evangelien läßt die Kritik die Schrift hervortreten, welche gewöhnlich mit dem Namen des Proto-Marcus bezeichnet wird. Hier tritt nun inzwischen die Frage auf: war dieser Proto-Marcus ursprünglich ein Ganzes, oder trägt auch diese Schrift die Merkmale der Compilation oder späterer Bearbeitung eines noch ursprünglicheren Grundrisses der evangelischen Geschichte? Zur Beantwortung dieser Frage fehlt der Kritik die Controlle, deren wir uns bei unserer vorigen Untersuchung bedient haben. Wir haben hier allein mit dem Proto-Marcus zu thun und so zu untersuchen, ob die Erzählungen und Texte in dieser Schrift so zusammen-

---

[1]) S. S. 152 (Marc. 1, 15); 153 (Marc. 2, 17b); 159 (Marc. 8, 38b); und 9, 37b. 41; 162 (Marc. 12, 33); 163 (Marc. 14, 3); 164 (Marc. 14, 28); 166 (Marc 15, 2).

hängen, daß sie den Eindruck machen, ursprünglich nach Einem Plane und von Einer Hand zusammengestellt zu sein, oder ob sich eine spätere interpolirende Hand auch hier unterscheiden läßt. Wir richten hierfür unsere Aufmerksamkeit auf folgende Stellen.

Marc. 3, 22—30. Der Text des Marcus ist hier ursprünglicher als Matth. 12, 24—32, und gehört daher der Quelle an, deren er und Deutero-Matthäus sich bedienten[1]). Es wird aber durch diese Verse der natürliche Zusammenhang zwischen Marc. 3, 21 und 31 unterbrochen. Jesus kommt nach Hause. Eine Volksmenge versammelt sich, und der Andrang war so groß, daß er und seine Jünger nicht einmal Zeit hatten zu essen. Das Gerücht von dem Enthusiasmus, welchen Jesus hervorgerufen, verbreitete sich und kam auch den nahen Anverwandten Jesu (in Nazareth) zu Ohren. Sie, brave aber gewöhnliche Menschen, und noch wenig geeignet die innere Größe Jesu nach Werth zu schätzen, gerathen darüber in den Wahn, daß er nicht bei gesunden Sinnen sei, und begeben sich (von Nazareth) nach Kapernaum, um ihn in sicheren Gewahrsam zu nehmen, v. 21. Hieran nun schließt sich sogleich der Bericht v. 31: „Und sie (οἱ παρ' αὐτοῦ) kamen[2]), seine Brüder und seine Mutter." Der dazwischen liegende Bericht über die Pharisäer und die Vertheidigung Jesu gegen ihre Anklage (Marc. 22—30) hängt eben so wenig mit v. 21 als mit v. 31 gut zusammen und unterbricht den natürlichen Gang der Erzählung. Wahrscheinlich wurde diese Perikope hier eingefügt, indem ἐξέστη, v. 21, den Redactor an etwas Verwandtes erinnerte, nämlich an die Verbindung mit dem Teufel, welche Andere Jesu zur Last legten.

Marc. 4, 12—35. Was Jesus, v. 12, als den Grund angiebt, weshalb er in Gleichnissen redete, kann nicht ursprünglich sein. Denn er wählte diese Form nicht, um die Lehre vom Reiche Gottes, in welche er seine Jünger einführte, esoterisch vor dem Volk (οἱ ἔξω, vgl. 1. Kor. 5, 12. 13) verborgen zu halten, und wohl gar in der Absicht, „daß sie mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht verstehen noch begreifen, und sich nicht bekehren sollten", sondern weil diese Form die geeignetste war, die Wahrheit verständlich zu machen, v. 11. In demselben Grade, in welchem die Parabel und v. 10 und 11 ursprünglich erscheinen, ist bei v. 12 das Gegentheil der Fall.

Auch der innere Zusammenhang in diesem Abschnitt ist dunkel. Die unmittelbar folgenden Worte, Marc. 4, 13, οὐκ οἴδατε, stimmen nicht zu

---

[1]) S. S. 29. 61. 86. 105. 119. 122. 126.

[2]) Καὶ ἔρχονται. So zu lesen mit B C L Δ u. s. w. für ἔρχονται οὖν, A E F u. s. w.

v. 10 und 11. Die Jünger hatten, v. 10, nach den Parabeln (*τὰς παραβολάς*) gefragt, d. i. nicht nach der Bedeutung des Gleichnisses vom Säemann — in welchem Falle *τὴν παραβολήν* gesetzt sein müßte, oder, wie bei Lucas, welcher die Frage wirklich so verstand 8, 9, *τίς εἴη ἡ παραβολὴ αὕτη* —, sondern nach dem Grunde weshalb Jesus in Gleichnissen rede (vgl. Matth. 13, 10: *διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς;*). Diese letztere Auffassung der Frage Marc. 10 wird überdies durch die Antwort Jesu, Marc. 11, gefordert. Im Widerspruche hiermit steht nun die Frage Jesu *οὐκ οἴδατε* — v. 13a. Es scheinen dies sowohl Matthäus, welcher Marc. 13 wegließ, als auch Lucas a. a. O. v. 8 gefühlt zu haben.

Ebenfalls befremdend sind die Worte, Marc. 13b, *καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε*, da Jesus nur Ein Gleichniß vorgetragen hatte. Die hierauf folgende Erklärung des Gleichnisses, Marc. 14—20, kann ursprünglich nicht in Verbindung mit dem Vorhergehenden gestanden haben, wo, nach v. 11, die Form der Parabel von Jesu um der noch unempfänglichen Menge willen gewählt wurde, und von den Jüngern, die im Besitze des Gleichnisses des Gottesreiches sind, die Voraussetzung gilt, daß sie auch ohne diese Form die Wahrheit verstehen. Man beachte ferner, wie in diesem Abschnitt, gegen die Gewohnheit des Marcus, und hier im Unterschiede von Matthäus, der Plural vorkommt, v. 15. 16. 17. 18. 19. 20 (vgl. Matth. 13, 19. 20. 21. 22 und 23[1]). Daß Jesus seine Gleichnisse erklärt haben sollte, ist fast unnatürlich, und es war das auch den Evangelien zufolge bei andern Gelegenheiten seine Gewohnheit nicht. Dergleichen Erklärungen entstanden erst später[2]).

Was ferner bei Marcus folgt, v. 21—25, ist ebenso an unrechter Stelle und vielleicht aus einer Spruchsammlung (vgl. Matth. 5, 15; 10, 26) oder aus dem Gedächtnisse eingefügt. Die hier aufgeführten Sprüche hängen nicht anders als durch den Wortklang zusammen. V. 24 hat hier eine andere, viel weniger natürliche Bedeutung als derselbe Ausspruch Matth. 7, 2. Auch entsteht die Frage, ob die folgenden Gleichnisse, Marc. 4, 26—29; 30—32, wie echt sie an sich sein mögen, ursprünglich in dieser Verbindung, nach Marc. v. 11, gestanden haben. Hiezu kommt noch endlich, daß *αὐτοῖς* v. 33. 34a auf die Menge Bezug hat, welche nach v. 10, schon hinweggegangen war; daß *χωρὶς παραβ. οὐκ ἐλάλει* (man achte auf das Imperf.: er war gewohnt) mit so vielen andern Reden im Widerspruche steht, welche von Jesus auch vor dem Volke, aber nicht in der Form des Gleichnisses, gehalten wurden, und daß *ἐπέλυε πάντα*

---

[1]) S. S. 125—127. Vgl. Marc. 4, 5 *τὸ πετρῶδες* mit v. 16 *τὰ πετρώδη*.

[2]) S. oben S. 31.

(er war gewohnt alles auszulegen), v. 34, ebenfalls nicht mit der durchgängigen Gewohnheit Jesu bei andern gleichartigen Vorträgen stimmt, welchen er keine Erklärung hinzufügte. Wurde dieses eine und andere erst später hinzugethan, so reichte die ursprüngliche Skizze nicht weiter als von v. 1—11.

Marc. 6, 17—29. Obschon diese Erzählung älter ist als die Parallele bei Matthäus[1]), so hat es nichtsdestoweniger das Ansehen, als wollte ein zweiter Bearbeiter damit die Erklärung des Ausrufs des Herodes, v. 16, geben. Der Zusammenhang zwischen v. 16 und 30 geht durch diese Zwischenerzählung verloren. Die Scene v. 24—28 scheint mehr dramatisch als historisch.

Marc. 7, 1—23. Dieses Stück muß, da sich der Text des Matthäus als der jüngere ergab[2]), schon im Proto-Marcus gestanden haben. Auch hier jedoch fällt ins Auge, daß diese Perikope nicht gut in den Redezusammenhang paßt. Das Gespräch scheint, dem Zusammenhange nach, in die Zeit des Aufenthalts Jesu im Lande Genezareth zu gehören, was jedoch durch nichts angedeutet wird. Vorausgesetzt wird ferner in τοὺς ἄρτους und τὸν ἄρτον, v. 2 und 5, daß Jesus mit seinen Jüngern irgendwo zu Tische saß und sich also in einem Hause befand, ohne daß auch dies mit einem Worte berührt wäre. Im Widerspruche damit ist Jesus v. 14 (vgl. v. 17) nicht in einem Hause, sondern draußen im Gespräch mit dem Volke, welches er wiederum zu sich ruft, was auch wieder eine frühere Unterhaltung voraussetzt, von welcher im Vorhergehenden nicht geredet ist. Ferner weicht der Ausdruck „die Pharisäer und etliche von den Schriftgelehrten", und „die Pharisäer und Schriftgelehrten", v. 5, vom Sprachgebrauch des Marcus ab (vgl. 2, 16[3]). Dieses eine und andere, dahinzu der Umstand, daß Marc. 6, 56 sich gut an 7, 24 anschließt, läßt vermuthen, daß die Perikope, wie viel Historisches sie übrigens auch enthalten mag, was der Verfasser von anderwärts entlehnt haben kann, in dieser Verbindung ursprünglich nicht stand, und schon unter den Händen des Proto-Marcus zwischen Marc. 6, 56 und 7, 24 sich einschlich.

Marc. 8, 1—9. Auch die Redaction dieser Erzählung ist älter als die bei Matthäus 15, 32—38[4]). Diese zweite Speisung ist aber sichtlich ein Duplicat der ersten, Marc. 6, 35—44. Der Schauplatz des Ereignisses ist eben so wohl Marc. 8, 4, als Marc. 6, 32. 35 eine Wüste. Gegen-

---

[1]) S. oben S. 130.
[2]) S. 85. 89. 91. 95. 100. 106. 109. 115. 118. 121. 125. 127. 134.
[3]) S. S. 131.
[4]) S. oben S. 78 f. 83. 93. 100. 117. 121. 126.

wärtig ist ein ὄχλος, der nichts zu essen hat, 8, 2 (οὐκ ἔχουσι τί φάγωσιν) und 6, 36 (ἵνα — τί φάγωσιν). Jesum jammert es ihrer, 8, 2 (σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλ.) und 6, 34 (ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς). Die Jünger fragen, 8, 4, wie es möglich ist, für so Viele Brodt in der Wüste herzunehmen und hegen 6, 37b ein eben solches Bedenken. Jesus fragt, 8, 5 und 6, 38: πόσους ἄρτους ἔχετε; sie antworten, 8, 5, sieben und 6, 38 fünf. Außer den Brodten haben sie auch Fische, 8, 7 (ἰχθύδια ὀλίγα) und 6, 38 (δύο ἰχθύας). Jesus befiehlt der Menge sich zu lagern, 8, 6, und 6, 39. Man vergleiche ferner 8, 6 und 8: καὶ λαβὼν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους, εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα παρατιθῶσιν, — ἔφαγον δὲ καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦραν περισσεύματα κλασμάτων ἑπτὰ σπυρίδας. Ἦσαν δὲ ὡς τετρακισχίλιοι, mit 6, 41. 44: καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ — εὐλόγησε καὶ κατέκλασε τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς, — καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦραν κλασμάτων δώδεκα κοφίνων πληρώματα. — Καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες τοὺς ἄρτους πεντακισχίλιοι ἄνδρες. In beiden Perikopen endlich, 8, 9 und 6, 45 findet, nach der Speisung, ein ἀπολύειν statt. Unwahrscheinlich ist, daß in der ursprünglichen Schrift ein solches Duplicat gestanden haben sollte. Hierzu kommt, daß Marc. 8, 1 durch die anderwärts bei Marcus nicht gewöhnliche Formel ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις eingeleitet wird, und daß die ἐρημία, als Schauplatz des Ereignisses, v. 4, eben so wenig als die Voraussetzung einer langen Reise, v. 2, zu der Ankunft Jesu an dem See Galiläas 7, 31 stimmt. Unter der Voraussetzung dagegen, daß Marcus 8, 1—9 später eingefügt wurde, schließt sich die Ankunft an dem See 7, 31 sehr gut an 8, 10, wo Jesus sogleich nach seiner Ankunft zu Schiffe geht.

Marc. 8, 14. 16—21. Gehörte 8, 1—9 ursprünglich nicht zu der älteren Skizze, welche dem Proto-Marcus voranging, so ruht, wegen v. 20, derselbe Verdacht auch auf diesen Versen. Der Zusammenhang ist auch hier dunkel und der Bericht verworren. Undenkbar ist es, daß die Jünger eine sehr gewöhnliche, von dem Sauerteige entlehnte Metapher nicht sollten verstanden und gemeint haben, daß Jesus ihnen verweise, kein Brodt mitgenommen zu haben, v. 16. Eben so unbegreiflich ist es, daß Jesus um ihnen den uneigentlichen (geistigen) Sinn seiner Worte verständlich zu machen, auf das zweimal wiederholte (sichtbare) Wunder der Speisung sollte verwiesen haben. Man kann annehmen, daß der Erzähler ursprünglich nichts anderes schrieb als: „und er verließ sie, trat wiederum in das Schiff und fuhr hinüber (v. 13). Und er gebot ihnen und sagte: sehet zu, hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer und vor

dem Sauerteige des Herodes (v. 15). Und sie kamen nach Bethsaida" (v. 22).

Marc. 8, 38—9, 1. Schon bei der Erwägung der Zusammensetzung des Matthäusevangeliums wurde bemerkt[1]), daß die Vergeltungslehre Matth. 16, 27. 28 nicht gut zu der rein ethischen Vorstellung paßt, daß der unsittliche Mensch seine Seele, d. i. sich selber (Luc. 9, 25 ἑαυτόν) verliert. Dieselbe Bemerkung drängt sich hier bei dem Texte des Proto-Marcus auf, wo in v. 38 und 9, 1, sei es auch nach einer älteren Redaction — ohne die ausdrückliche Ankündigung des Kommens Jesu und ohne das Pronomen αὐτοῦ nach τῶν ἀγγέλων (Matth. 16, 27b. 28), Ausdrücke, die einen späteren dogmatischen Standpunkt verrathen — eben wie bei Matthäus, auf das Gericht verwiesen wird, welches Jesus, als der Messias, halten werde. Beide Evangelisten erklären hier, jeder auf seine Weise, eine rein ethische Warnung Jesu vor dem Sterben des geistigen Lebens im Dienste der Sünde von der Strafe, welche der Gottlose beim messianischen Gericht zu erwarten hat, als wäre dies dasselbe! Scheint, auf Grund hiervon, Marc. 8, 38—9, 1 von späterem Datum als v. 34—37, so endigte die Perikope in der ursprünglichen Skizze vermuthlich mit Marc. 8, 37.

Marc. 9, 41—50. Zwischen diesen schon im Proto-Marcus, mit Ausschluß vielleicht von ein paar Glossemen[2]), befindlichen Versen besteht eben so wenig unter einander als mit v. 40 irgend ein anderer Zusammenhang als vermittelst des Wortklanges, wie schon früher bei der Kritik des Matthäus bemerkt worden[3]). Was hat das Geärgertwerden durch Hand oder Fuß, v. 43, mit dem Aergern der Kleinen, v. 42, gemein, als allein die äußere Uebereinstimmung des Wortes σκανδαλίζειν? was das Feuer der Prüfung oder Läuterung (v. 49) mit dem Feuer der Gehenna, v. 47 und 48? Eben so wenig Zusammenhang besteht zwischen v. 50 und v. 49, welche, auf den bloßen Laut von Salz hin, hier bei einander stehen. Matthäus ließ vermuthlich v. 50 aus Proto-Marcus weg, theils weil er das Wort von dem Salze schon früher, 5, 13, mitgetheilt hatte, theils wegen des Unpaßlichen dieser Worte in diesem Zusammenhange. Da Marcus gewöhnlich in ein und derselben Perikope gut zusammenhängend schreibt, und mechanische Verbindungen jener Art auch anderwärts in diesem Evangelium späteren Ursprungs scheinen[4]), so ist es wahrscheinlich, daß diese Verse in der ursprünglichen Skizze des Marcusevangeliums noch nicht gefunden wurden.

Marc. 10, 33. 34. Die Vergleichung dieser Stelle mit Marc. 8, 31 und 9, 31 läßt vermuthen, daß die Worte „und sie werden ihn zum Tode

[1]) S. 36.
[2]) S. 159 f.
[3]) S. 37.
[4]) S. 169 f.

verurtheilen und ihn den Heiden überliefern, und sie werden ihn verspotten und ihn geißeln und ihn verspeien", welche schon Matthäus, mit Ausschluß des „werden ihn verspeien", im Proto-Marcus las, nicht in der ursprünglichen Skizze standen, sondern nach der Geschichte, Marc. 14. 65 und 15, 15—19, eingefügt wurden.

Marc. 10, 45. „Zu einem Lösegeld für Viele." Die Veränderung des καὶ γάρ (Marc.) in ὥσπερ, Matthäus 20, 28, läßt erkennen, daß die Redaction des Matthäus die spätere ist. Bei Marcus kommt diese Partikel nirgends vor, bei Matthäus dagegen in Vergleichungen und Gleichnissen, 12, 40; 24, 37; 25, 14 (vgl. Marc. 13, 34). Nichtsdestoweniger haben diese Worte, da sie nicht wohl in den Zusammenhang passen, das Aussehen eines dogmatischen Einschiebsels.

1. Daß Jesus mit der Absicht sterben zu wollen gekommen wäre, wird nirgend in den synoptischen Evangelien gelehrt. Sie setzen sogar dann und wann die Möglichkeit, daß Jesus nicht sterben werde, Marc. 12, 6; 14, 35. Auch die Vorstellung von seinem Tode als einem „Lösegeld" ist spätere dogmatische Reflexion (siehe Röm. 3, 24. 25; Eph. 1, 7; Kol. 1, 14; 1. Tim. 2, 6; Tit. 2, 14; Hebr. 9, 15; 1. Petr. 1, 18). Die synoptischen Evangelien gehen nicht weiter, als daß Jesus 1) als das Opfer des Streits mit der jüdischen Hierarchie fiel, Marc. 8, 31; 9, 12. 31; 10, 33. 34; 12, 6—8; 2) in seinem Sterben den erhabensten Beweis seiner Liebe und Selbstverleugnung gab, Marc. 8, 34; 10, 38; 14, 34; 3) in seinem Untergange den Sieg der Religion sah, 8, 31; 10, 34; 12, 10. 11; 14, 24. 62[1]), und für ihn selber den Weg zu seiner Herrlichkeit Luc. 24, 26. Ueber εἰς ἄφ. ἁμ., Matth. 26, 28, wurde früher gehandelt[2]).

2. Die Worte ἀντὶ πολλῶν deuten an, daß die πολλοί durch den Tod Jesu als durch ein Lösegeld eingetauscht wurden, in der Voraussetzung, daß sie von einer ihnen feindlichen Macht gehalten wurden. Sie waren gleichsam das Eigenthum des Todes, welcher seine Beute erst losließ, als er anstatt ihrer, zum Lösegelde für sie, Jesum erhielt. Anders ist es Marc. 14, 24, wo ὑπὲρ πολλῶν nichts mehr bedeutet, als daß Jesus aus Liebe und zum Heil für Viele sterben werde (vgl. Joh. 15, 13).

3. Diese dogmatische Anschauung von Jesu Tode paßt endlich auch nicht gut in einen Zusammenhang, wo man höchstens eine Verweisung auf den Tod Jesu als ein Muster der sich selbst opfernden Liebe erwartet, in welcher er die wahre Größe sieht. Wahrscheinlich hatte die ursprüngliche Skizze den ganzen Vers oder mindestens die verdächtigen Worte nicht, und das Gespräch endigte mit διακονῆσαι, oder schon mit v. 44.

---

[1]) S. 76. 86.

[2]) Am a. O.

Marc. 11, 20—25. Schon früher wurde bemerkt, daß bei Matthäus kein Zusammenhang zwischen der offenbar symbolischen Handlung, 21, 18 und 19, und einem Glauben besteht, welcher Berge versetzen kann, v 21[1]). Da auch Marcus diese Worte hat, 11, 23, und Matthäus sie commentirte[2]), so müssen sie in der gemeinschaftlichen Quelle beider (Proto-Marcus) gestanden haben. Inzwischen ist deutlich, daß sie auch da in diesen Zusammenhang nicht passen. Eben so wenig besteht ein Zusammenhang zwischen dem Verdorren des unfruchtbaren Feigenbaumes, Marc. 11, 21, und dem gläubigen Gebet, v. 24 (vgl. Luc. 17, 6). Dieses Bitten rief dem Redactor einen anderen Ausspruch über das Gebet, v. 25 (vgl. Matth. 6, 5. 14. 15), ins Gedächtniß, der wieder auch mechanisch an v. 24 geknüpft wird. Der Ausdruck ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς gehört überdies nicht zum Sprachgebrauch des Marcus (vgl. Marc. 3, 35 mit Matth. 12, 50).

Weist dieses eine und andere schon im Proto-Marcus auf einen interpolirten Text, so entsteht weiter die Frage, ob wohl die ganze Perikope, Marc. 11, 20—25 (v. 26 ist unecht), in diesem Zusammenhange ursprünglich gestanden habe? War vielleicht das Wort Jesu, Marc. 11, 14a, in einem dem Proto-Marcus noch voraufgehenden Text nichts anders als ein symbolischer Ausspruch, auf Anlaß der Wahrnehmung eines am Wege stehenden Feigenbaumes, welcher, obschon mit Blättern prunkend, doch keine Früchte trug (vgl. Matth. 3, 10; Luc. 13, 6—9)? Ueber diesen Baum spricht Jesus nicht Fluch oder Verwünschung aus, als wolle er, getäuscht indem er keine Früchte fand, sich rächen, sondern sieht in ihm das Sinnbild der jüdischen Nation, welcher bei viel äußerem Beweis von Religion, doch die Religion des Herzens mangelte (vgl. Luc. 16, 15; Matth. 23, 27. 28). Indem er auf diesen unfruchtbaren Baum blickte, sprach Jesus über die Nation die Vorhersagung aus, daß sie ihre Rolle in der Weltgeschichte erfüllt habe und daß von ihr keine Frucht mehr zu erwarten sei. Den besseren Text hat nämlich hier Matth., 21, 19: οὐ μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα, wovon Deutero-Marcus 11, 14 eine platte Umschreibung gab[3]). In den Worten liegt keine Verwünschung, obschon Deutero-Matthäus und Deutero-Marcus sie darin lasen, sondern eine Vorhersagung. Der Aor. conj., verbunden mit οὐ μηκέτι, steht hier als stärkere Form für das Futurum (vgl. Matth. 23, 39; Luc. 13, 35: οὐ μή με ἴδητε, 26, 29: οὐ μὴ πίω, Matth. 24, 34. 35: οὐ μὴ παρέλθῃ und οὐ μὴ παρέλθωσιν (Marc. 13, 31: παρ-

[1]) S. 40.
[2]) S. 97. 101. 107. 118.
[3]) S. oben S. 161.

ἐλεύσονται); Luc. 22, 16: οὐ μὴ φάγω. Vgl. auch οὐ μὴ καταλυθῇ, Marc. 13, 2, mit οὐ καταλυθήσεται, Matth. 24, 2, und ferner Matth. 16, 28, Luc. 18, 30, Joh. 11, 56. Man überſetze demzufolge Matth. 21, 19: „von dir wird keine Frucht mehr kommen in Ewigkeit."

Iſt dies der Sinn und die Abſicht von Marc. 11, 12—14, ſo läßt es ſich heraushören, daß das Verdorren des Baumes, welches nach Proto-Marcus, v. 20, erſt am folgenden Tage bemerkt wird, und bei Matth. 21, 19b ſchon ſogleich ſtatt hat, ſpätere Sage iſt. Wird Marc. 11, 20—25 aus dem Text entfernt, ſo haben wir in 11, 19 „und als es Abend geworden war, ging er hinaus vor die Stadt" den Schluß von 15—18; eine neue Erzählung beginnt, 11, 27, mit dem Bericht: „und ſie gingen wieder nach Jeruſalem"; und die Frage, Marc. 11, 28, ſteht dann in mehr unmittelbarer Verbindung mit der Tempelreinigung, v. 15—18.

Marc. 13, 9b—31. Daß dieſe Verſe ſchon im Proto-Marcus ſtanden, iſt früher nachgewieſen. Matthäus verſetzte einen Theil derſelben, Marc. 13, 9—13, hinter die Miſſionsrede, Matth. 10, 17—25[1]). Auch hat die Vergleichung der Texte die Priorität des Marcus ins Licht geſtellt[2]). Zur Beſtätigung können noch die folgenden Bemerkungen hinzugefügt werden. Für μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην, Marc. 13, 24, ſchreibt Matth., 24, 29, minder urſprünglich: μετὰ τὴν θλ. τῶν ἡμερῶν ἐκείνων (vgl. v. 22 mit Marc. 13, 20); für das periphraſtiſche ἔσονται πίπτοντες, Marc. v. 25, πεσοῦνται, 24, 29 (vgl. Marc. 13, 13; 7, 15; 1, 6. 13. 33. 39; 2, 6. 18; 4, 38; 5, 5; 6, 52; 9, 4; 10, 32; 14, 4. 40. 54; 15, 43. 46); für ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, Marc. 25, ἀπὸ τ. οὐρ., Matth. 29[3]); für αἱ ἐν τοῖς οὐρ., Marc. 25, τῶν οὐρανῶν, Matth. 29 (vgl. Matth. 36 mit Marc. 32). Man achte ferner auf die Gloſſeme im Text des Matthäus, νεφ. τοῦ οὐρανοῦ, v. 30 (vgl. Marc. 26); πάντα, v. 33 (vgl. Marc. v. 29); auf die apokalyptiſchen Einſchiebſel φανήσεται — φυλαὶ τῆς γῆς, v. 30 (vgl. Marc. v. 26), und μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγ. v. 31 (vgl. Marc. v. 27); auf die Hinzufügung der Pronomina ἀγγ. αὐτοῦ und ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ, v. 31[4]) (vgl. Marc. 27), und des Artikels, v. 30 (vgl. Marc. 26[5]); auf die Reihenfolge der Worte nach der gewöhnlichen Conſtruction ὁ κλάδος αὐτῆς, v. 32 (vgl. αὐτῆς ὁ κλ. Marc. 28); τὰ φύλλα ἐκφύῃ, v. 32 (ἐκφύῃ τὰ φ., Marc. v. 28); μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς, v. 30 (μετὰ δυν. πολλ. καὶ δόξης, Marc. v. 26) und πάντα ταῦτα, v. 34 (ταῦτα πάντα, Marc. v. 30;[6]) auf die Auslaſſung des

[1]) S. 26. 43 f.
[2]) S. 59. 64. 75. 78 ff. 83 f. 88 f. 91. 93 ff. 107. 111. 120. 123. 125. 127.
[3]) S. 34.
[4]) S. 121.
[5]) S. 121 f.
[6]) S. 121 ff.

recitirenden ὅτι, v. 34 (Marc. 30[1]). Correctur ist ferner γινώσκετε, Matth. 32 (Marc. 28, γινώσκεται); παρελεύσεται nach ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, als ein Ganzes gedacht, Matth. 35 (Marc. 31 οὐ μὴ παρελεύσονται), und οὐ μὴ παρέλθωσιν, Matth. 35(Marc. 31 οὐ μὴ παρελεύσονται), wie auch die Aenderung von ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ, Marc. 27, in ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν, Matth. 31.

Hat nach dem hier Aufgeführten der Text des Marcus in dieser Perikope die Priorität vor Matthäus, so schließt dies nicht aus, daß sie schon von Proto-Marcus einer noch ursprünglicheren Skizze eingefügt sein kann. Schon bei Matthäus merkten wir bei dieser Perikope den Mangel an Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden an, Matth. 24, 36[2]). Dieselbe Bemerkung gilt auch von dem parallelen Text des Marcus. Es kommt hier hinzu, daß die Ankündigung der Verfolgungen, welche für die Jünger zu erwarten waren, Marc. 13, 9b—13, nicht gut auf die ὠδῖνες, v. 9a, folgt, so daß Lucas, 21, 12, davon Anlaß nahm, dem Text des Marcus πρὸ τούτων πάντων hinzuzufügen. Daß die Apostel (v. 13 εἰς τέλος, v. 14 und 29 ἴδητε, v. 18 προσεύχεσθε, v. 21 ὑμῖν, v. 23 ὑμεῖς und ὑμῖν, v. 29 γινώσκετε) und überhaupt das noch lebende Geschlecht, v. 30, den großen Tag erleben sollten, stimmt, wie früher schon bemerkt, nicht mit der Warnung zu wähnen, daß dieser Tag schon sehr nahe sei, v. 5—9, und mit der Versicherung Jesu, v. 32, daß Zeit und Stunde Niemand als Gott bekannt sei. Auch fehlt in dieser apokalyptischen Rede der Zusammenhang der Theile unter einander. Denn die Predigt des Evangeliums an alle Völker, v. 10, stellt diesen Zeitpunkt in eine entfernte Perspective, was mit v. 30 schwerlich übereinstimmt. Mit εἰς τέλος, v. 13, wird die Perikope 9—13 abgeschlossen, und mit ὅταν δὲ ἴδητε, v. 14, fängt ein neues apokalyptisches Fragment an. Die Ankündigung der falschen Propheten, v. 22, scheint nach v. 5 und 6 überflüssig und Duplicat zu sein. Der Zusammenhang von v. 24 mit v. 23 ist dunkel, da ἀλλά auf nichts sich zurückbezieht und aus diesem Grunde von Matthäus, v. 29, und von Lucas, 21, 25, ausgeschieden wurde, so daß auch Marc. 24—31 das Aussehen eines früher selbstständigen und hier eingefügten Fragments hat. Auch der Sprachgebrauch erregt Zweifel. In dieser Beziehung achte man auf ἐν νεφέλαις, v. 26, während Marc., 14, 62, nach Dan. 7, 14 und dem chald. Text schrieb: μετὰ (בְּ) τῶν νεφ.; auf den Gebrauch von τότε, welches anderwärts bei Marcus nur einzelne Male vorkommt und zwar in der Bedeutung: zu dieser Zeit, und nicht wie bei Matthäus, in dem Sinne von da oder darauf, gerade in dieser Perikope aber in letzterer Bedeutung zweimal, v. 26 und 27 (vgl. Matth.

[1]) S. 124. [2]) S. 45.

14, 30. 31) gelesen wird. Auch für μέχρις οὗ, v. 30, schreibt Marcus anderwärts ἕως, 6, 10. 45; 14, 32 oder ἕως ἄν, 6, 10; 9, 1.

Es läßt sich annehmen, daß die Perikope Marc. 13, 9b—31 Fragmente eines ursprünglich selbstständigen apokalyptischen Stückes enthält, dessen Tendenz es war, unter dem Drange der Ereignisse, welche dem Untergange des jüdischen Staats vorangingen, die Christen zu beruhigen und ihnen Muth einzusprechen, im Hinblick auf die nahe Zukunft Jesu. Der Verfasser befliß sich, seinen Mitchristen einzuschärfen, daß Jesus alles, was sie traf oder weiter treffen würde, schon bei seinem Leben den Jüngern vorhergesagt habe. Zu beachten ist, aus diesem Gesichtspunkt aufgefaßt, v. 23: ὑμεῖς βλέπετε· προείρηκα ὑμῖν πάντα und vor allem v. 37, wo der Verfasser v. 32—34 nicht nur auf die Jünger anwendet, sondern auch der ursprünglichen Grundschrift noch ein Wort hinzufügt, um hervorzuheben, daß die Versprechungen und Mahnungen Jesu nicht den Aposteln allein, sondern allen, d. i. allen Christen, gelten (ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω).

Daß auch v. 35 und 36 nicht zu der ursprünglichen Grundschrift gehörte, folgere ich aus der, nach ἀγρυπνεῖτε — ὁ καιρός ἐστιν, unnöthig und sogar zweimal wiederholten Ermahnung zur Wachsamkeit. Der Verfasser gab in diesen Versen eine Erklärung des Gleichnisses, v. 34, und läßt bemerken, daß er, wie ἐλθὼν ἐξαίφνης und εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας es ergiebt, den Herrn des Hauses, welcher, so wie der wiederkehrende Herr, Marc. 12, 1. 9, der Einkleidung der Parabel angehörte, für eine bestimmte Person, nämlich für Jesum nimmt, auf welcher Spur ihm Matth., 24, 42, ὁ κύριος ἔρχεται (vgl. v. 37) und in noch breiterem Maße Luc. 21, 36 folgt.

Nehmen wir nun auf Grund des Dargelegten an, daß Marc. 13, 9b—31 und 35—37 nicht zu der ursprünglichen Grundschrift gehörten, welche dem Proto-Marcus voraufging, so schlossen sich v. 9b und 32 ursprünglich an einander. Die vier Jünger, v. 3, fragten, v. 4, wann die in v. 2 angekündigte Weltkatastrophe, das Ende des αἰὼν οὗτος, zu erwarten sei. Jesus warnt sie darauf, v. 7—9a, vor der irrigen Meinung, als wäre dieser Zeitpunkt schon sehr nahe bevorstehend, und lehrt in allgemeinen Ausdrücken, wie viel noch diesem großen Tage, als die Geburtswehen der Zukunft, voraufgehen müsse. Was aber die Frage Wann? betraf, darüber bekennt Jesus seine Unkunde. „Von diesem Tage oder der Stunde weiß Niemand. Der Zeitpunkt ist allein Gott bekannt", v. 32. Sie hatten nur zu sorgen, v. 33. 34, wachend auf ihrem Posten zu bleiben.

Giebt es auf Grund des Angeführten, Berechtigung zu glauben, daß die Schrift, welche sowohl Deutero-Matthäus als Deutero-Marcus

commentirten, selber schon Interpolationen offen gestanden, so muß damit die Möglichkeit anerkannt werden, daß auch andere Stücke, deren mythischer Charakter nicht wohl zu dem übrigens nüchtern historischen Inhalt des Marcusevangeliums stimmt, in der ältesten historischen Skizze noch nicht vorhanden waren.

Wie es damit sich verhalte, soll bei der Untersuchung des geschichtlichen Charakters des Marcus einen Gegenstand der Erwägung ausmachen.

Dritter Theil.

Geſchichtlicher Werth und Urſprung der Evangelien nach Marcus und nach Matthäus.

I.

Geſchichtlicher Werth des Evangeliums nach Marcus.

Das Evangelium des Marcus unterſcheidet ſich als geſchichtliche Schrift ſchon dadurch vortheilhaft, daß es keine Berichte über den Zeitraum enthält, welcher dem öffentlichen Auftreten Jeſu in Galiläa voraufging. Die Kunde von dem Leben großer Männer ſtieg in allen Zeiten, beim Mangel an biographiſchen Daten, nicht höher hinauf, als bis zu der Zeit, wo ſie öffentlich auftraten und Gegenſtand der allgemeinen Kenntnißnahme wurden. Erſt die ſpätere Ueberlieferung pflegt ihre Geburt und Kindheit durch Sagen und Mythen zu verherrlichen. So war es auch mit der Geſchichte des Johannes und Jeſu. Die Geſchichte fängt mit ihrem Erſcheinen in der Oeffentlichkeit an. Eine Schrift deshalb, in welcher noch keine Geburts- und Kindheitsgeſchichte vorkommt, verräth dadurch ihr höheres Alter und geſchichtlichen Charakter.

Ebenſo erweiſt ſich der geſchichtliche Charakter des Marcusevangeliums in der Art, wie die meiſten Erzählungen als loſe Epiſoden für ſich ſtehen; während ſie bei Matthäus künſtlich mit einander verbunden werden[1]). Hierdurch wird, von hiſtoriſchem Standpunkte aus, dies gewonnen, daß es keine Nothwendigkeit iſt, die Wirkſamkeit Jeſu in Galiläa auf die kurze Zeit zu beſchränken, innerhalb deren, nach Matthäus, alles nach einander, in chronologiſcher Folge verlaufen ſein ſoll.

---

[1]) S. S. 50.

Dies gilt insbesondere von dem Aufenthalt und der Wirksamkeit Jesu zu Jerusalem, welche, nach Matthäus, in drei Tagen verlief, während nach Marcus nichts hindert anzunehmen, daß Jesus schon geraume Zeit vor dem Passafest in Jerusalem ankam. Bei dieser Möglichkeit läßt sich hören, wie der Widerstand gegen sein reformatorisches Werk, wenn es sich über einen längeren Zeitraum erstreckte, Gelegenheit hatte, sich Schritt für Schritt zu steigern.

Das Leben Jesu verläuft nach Marcus in drei Zeiträumen: 1) sein Auftreten und Wirken in Galiläa, 1, 9 bis zu der Rückkehr der Jünger von ihrer Missionsreise, 6, 30; 2) seine Wanderung nach den nördlichen Gebieten des Landes und seine Rückkehr nach Kapernaum, 6, 31—9, 40; 3) seine Reise nach Jerusalem, sein Kampf daselbst mit der jüdischen Hierarchie, seine Gefangennahme, Kreuzigung, Tod und Begräbniß, die Rückkehr endlich seiner Jünger nach Galiläa, wo der verklärte Jesus ihnen erscheint, 10, 1—15, 46 und Matth. 28, 16[1]).

Zu den geschichtlichen Einzelheiten des ersten Zeitraums gehören:

1. Das Auftreten des Johannes in der Wüste, seine Predigt und Taufe zur Buße. Ankündigung des Messiasreiches, 1, 4—8.

2. Jesus wird von Johannes getauft, 1, 9, und zieht sich in die Wüste zurück, 1, 12a.

3. Johannes und Herodes. Johannes gefangen genommen und enthauptet, 6, 17—29.

4. Jesus tritt, nach der Gefangennahme des Johannes, in Galiläa auf, 1, 14, und wählt Kapernaum zu seinem Wohnort, 1, 21.

5. Während seines dortigen Aufenthalts tritt er mit vier Jüngern in Verbindung, 1, 16—20, und predigt in der Synagoge, 1, 21. 22.

6. Der Besuch im Hause Simons, die Heilung der Schwiegermutter desselben und anderer Kranker und Besessener, 1, 29—34a.

7. Reise durch die umliegenden Flecken Galiläas und Predigt daselbst, 1, 35—39a.

8. Rückkehr nach Kapernaum. Jesus predigt das Wort der in und vor seinem Hause versammelten Menge, 2, 1. 2.

9. Während seines Aufenthalts in Kapernaum ladet Jesus, auf einer seiner Wanderungen am Meeresufer, einen Zollbeamten, Levi mit Namen, zu sich zu Tische, und vertheidigt sich deswegen gegen die Angriffe der Schriftgelehrten der Pharisäerpartei, 2, 13—17a.

10. Bei einer anderen Gelegenheit kommen in der Fastenzeit Leute zu Jesu, die sich wundern, daß seine Jünger nicht, wie die des Johannes

[1]) Am a. O.

und die Pharisäer, fasten. Jesus beantwortet dieses Bedenken. Die Hochzeitleute und der Bräutigam. Der neue Lappen auf dem alten Kleide und der neue Wein in alten Schläuchen, 2, 18—22.

11. Gang Jesu, bei einer andern Gelegenheit, durch die Saatfelder an einem Sabbath mit seinen Jüngern und andern, die ihn begleiteten. Einige von der Partei der Pharisäer beklagen sich, daß die Jünger am Sabbath Arbeit verrichten. Jesus beruft sich auf das Vorbild Davids. Der Sabbath ist um des Menschen willen und der Mensch Herr auch über den Sabbath, 2, 23—28.

12. Wiederholter Besuch einer Synagoge. Die Streitfrage, ob es erlaubt sei, am Sabbath zu heilen, 3, 1a. 2. 4.

13. Gang nach dem Ufer. Eine große Menge aus Galiläa folgt ihm, 3, 7a. 9.

14. Einsetzung von zwölf besondern Nachfolgern auf einem Berge bei Kapernaum, 3, 13—19a. Die Rückkehr und der Enthusiasmus des Volks, 13, 19b. 20.

15. Die Kunde von dem Aufsehen, welches Jesus machte, verbreitet sich bis nach Nazareth und versetzt die Blutsverwandten Jesu in den Wahn, daß er von Sinnen sei, 3, 21. Seine Mutter und Brüder kommen nach Kapernaum und finden ihn von einer Anzahl Zuhörer umringt. Jesus redet von seinen geistigen Verwandten, 3, 31—35.

16. Bei einer andern Gelegenheit unterweist Jesus, von einem Schiffe aus, die am Ufer versammelte Volksmenge in Gleichnissen. Das Gleichniß vom Säemann, 4, 1—11.

17. Jesus fährt am Abend dieses Tages, in dem Schiffe, in welchem er sich befand, nach der Ostseite des Sees über, und legt sich zur Ruhe. Der Sturm auf dem Meere und Bestrafung des Unglaubens der Jünger, 4, 35—38. 40.

18. Ankunft im Lande der Gadarener und Heilung eines Besessenen daselbst, 5, 1. 2.

19. Rückkehr nach Kapernaum. Bitte eines Obersten für seine sterbende Tochter. Jesus verkündigt in dem Sterbehause, daß der Tod ein Einschlafen zu einem höheren Leben ist, 5, 21—24. 35—39. Die Heilung eines blutflüssigen Weibes, 5, 25—34.

20. Ausflug von Kapernaum nach Nazareth. Predigt daselbst und Aufnahme. Jesus kann daselbst keine Kraftwirkungen thun, 6, 1—5a. 6a.

21. Reise in die Umgegend von Nazareth, 6, 6b. Aussendung der Zwölf durch das jüdische Land. Die Rede Jesu an sie und ihre Wirksamkeit auf der Reise, 6, 7—13.

22. Das Gerücht von der Wirksamkeit Jesu und seiner Jünger kommt dem Herodes zu Ohren. Meinungen unter dem Volk und auch dieses Fürsten über Jesum, 6, 14—16.

23. Rückkehr der Apostel, 6, 30.

Zu der zweiten Periode gehören:

1. Die Reise Jesu nach dem jenseitigen Ufer des Sees. Das Volk geht ihm zu Fuß voraus. Jesum jammert es ihrer als Schafe, die keinen Hirten haben, und er unterweist sie, 6, 31—34.

2. Rückreise nach dem Lande Genezareth, 6, 45a. 53—56a.

3. Die Reise zu Fuß in die Umgegend von Tyrus. Jesus will auf der Reise nicht gekannt sein, 7, 24a.

4. Fortsetzung der Reise nach Norden durch Sidon und von da, mitten durch die Dekapolis, nach der nordöstlichen Seite des galiläischen Meeres, 7, 31.

5. Jesus schifft sich daselbst ein und fährt südwärts ab nach Dalmanutha. Streitunterredung mit den Pharisäern, welche ein Zeichen verlangen, was von Jesu verweigert wird, 8, 10—12.

6. Abermalige Ueberfahrt nach der Nordostseite des Meeres, nach Bethsaida Julias, 8, 13. 22. Warnung vor dem Sauerteige der Pharisäer und des Herodes, v. 15. Reise von Bethsaida nordwärts zu Fuß nach Cäsarea Philippi, 8, 27. Jesus wird auf dieser Reise zum erstenmale von seinen Jüngern für den Messias erkannt, v. 27—30, offenbart sein Vorhaben nach Jerusalem zu gehen und kündigt seine bevorstehende Verwerfung und seinen Tod, aber zugleich den Sieg seiner Sache an, v. 31. Bestrafung des Petrus, v. 32. 33. Selbstverleugnung ist Lebenserhaltung, v. 34—37. Auflösung des Bedenkens, daß eine Wiederherstellung aller Dinge durch Elias der Ankunft des Messias voraufgehen solle, 9, 11—13.

7. Weggang aus der Umgegend von Cäsarea Philippi, 9, 30. Wiederholte Ankündigung des Loses, welches er in Jerusalem zu erwarten hatte.

8. Rückreise. Rangstreit der Jünger und Ankunft in Kapernaum. Warnung vor Hochmuth und dem Geiste des Ausschließens, auf Anlaß eines Rangstreits, 9, 33—40. 42.

Zum dritten Zeitabschnitt gehören:

1. Der Abschied von Galiläa. Reise nach Judäa. Jesus lehrt das Volk, welches ihn in Haufen begleitet, 10, 1.

2. Streitunterredung unterwegs über die Ehescheidung, 10, 2—9.

3. Jesus segnet die Kinder, die man ihm bringt, 10, 13—16.

4. Gespräch über den Weg zum Leben mit einem reichen Manne bei dem Aufbruch von einem der Flecken, die man durchzog, 10, 17—22. Die Gefahren des Reichthums, 10, 23—27. Ermuthigende Ansprache an die Jünger, welche Alles um seinetwillen verlassen hatten, 10, 28—31.

5. Fortsetzung der Reise. Ernste Stimmung Jesu bei dem Gedanken an die bevorstehenden Ereignisse, 10, 32. 33a. 34b.

6. Die Bitte des Jakobus und Johannes. Die dienende Liebe die wahre Größe und Macht, 5, 35—44.

7. Ankunft in Jericho, 10, 46a.

8. Jesus auf der Anhöhe von Bethphage, 11, 1. Einzug in Jerusalem unter dem lauten Hosiannarufen. Uebernachten in Bethanien 11, 8—11.

9. Der unfruchtbare Feigenbaum, 11, 12—14a. Tempelreinigung, 11, 15—18, und Jesu Verantwortung darüber, 11, 27—33.

10. Gleichniß von den Weingärtnern, 12, 1—12.

11. Der Zins an den Kaiser, 12, 13—17a.

12. Streitunterredung mit den Sadducäern über die Auferstehung der Todten, 12, 18—27.

13. Der Hauptinhalt des Gesetzes, 12, 28—34.

14. Streitfrage über die Abstammung des Messias von David, 12, 35—37.

15. Jesus warnt das Volk vor der Scheinfrömmigkeit der Schriftgelehrten, 12, 38—40.

16. Das Scherflein der Wittwe, 12, 41—44.

17. Die Vergänglichkeit des irdischen Tempels, 13, 1. 2.

18. Beantwortung der Frage nach dem Ende der gegenwärtigen Weltzeit. Warnung vor Irrlehrern, welche dieses Ende als nahe bevorstehend ankündigen würden. Die Geburtswehen, 13, 3—9. Tag und Stunde sind allein Gott bekannt. Ermahnung zur Wachsamkeit, 13, 32—34.

19. Zwei Tage vor dem Passafest. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten versammeln sich, um Jesum aus dem Wege zu räumen, 14, 1. 2.

20. Die Mahlzeit und Salbung durch ein Weib in Bethanien, 14, 3—9.

21. Judas und die Hohenpriester, 14, 10. 11.

22. Bestellung des Passamahles auf den 14. Nisan, 14, 12—16.

23. Das Passamahl. Der Verräther. Jesus stellt in Brodt und Wein die Sinnbilder seines nahenden Todes dar. Sein Untergang der Sieg der Religion. Der Lobgesang. Warnung der Jünger und des Petrus vor dem Aergerniß an seiner Person, 14, 17—31.

24. Jesus begiebt sich nach Bethanien und betet daselbst, 14, 32—42.

25. Die Gefangennahme. Der Verrath. Der neugierige Jüngling und die Flucht der Jünger, 14, 43—52.

26. Jesus wird nach Jerusalem geführt. Petrus folgt der Bande und verleugnet Jesum im inneren Hofraum, 14, 53. 54. 69—72.

27. Jesus vor dem Hohenpriester. Zeugenverhör, 14, 55—61a.

28. Der Hohepriester fragt Jesum, ob er der Christus ist. Jesu Antwort. Das Todesurtheil. Mißhandlung. Zweite Zusammenkunft des Sanhedrins. Berathung, wie dem ausgesprochenen Todesurtheil Erfolg gegeben werden soll, 14, 61b—15, 1.

29. Jesus vor Pilatus. Bitte des Volks einen Gefangenen loszugeben. Die Freisprechung des Barabbas wird vom Volke verlangt. Pilatus überantwortet Jesum. Geißelung und Verspottung, 15, 2—20a.

30. Die Wegführung nach Golgatha. Simon von Cyrene. Die Kreuzigung und Vertheilung der Kleider. Der betäubende Trank. Spottrede der Vorübergehenden und der Mitgekreuzigten, 15, 20b—32. Die Wehklage am Kreuz und neue Verspottung. Jesus giebt den Geist auf, 15, 34—37.

31. Der Hauptmann und die Frauen unter dem Kreuz, 15, 39—41.

32. Das Begräbniß. Joseph und Pilatus. Die Frauen am Grabe, 15, 42—47.

33. Die Jünger kehren wieder nach Galiläa zurück, wo sie Jesum sehen. (Vermuthlich der verloren gegangene Schluß des Marcusevangeliums, nach Matth. 28, 16.)

Verdanken wir dem Marcusevangelium diesen Grundriß des Lebens Jesu, so ist dasselbe überdies reich an einzelnen geschichtlichen Umständen, welche anderwärts nicht vorkommen.

1. Jesus tritt öffentlich auf, *nachdem Johannes vom Schauplatze abgetreten war*. Beide waren also nicht gleichzeitig wirksam (vgl. Marc. 1, 14 mit Matth. 4, 12 und Joh. 3, 24 ff.). S. auch S. 18 f.

2. Jesus spricht nicht von Gott als *seinem* Vater in specifischem Sinne, und nennt sich nicht, wie Matth. 23, 10 (vgl. 7, 22; 14, 28; 24, 5), den Messias oder den Sohn (vgl. Matth. 11, 27; 17, 26; 28, 19). Erst gegen das Ende seines Lebens wird er von seinen Jüngern für den Messias erkannt, 8, 29 (vgl. Matth. 14, 33), verbietet ihnen bei dieser Gelegenheit unter diesem Namen von ihm zu dem Volke zu reden, Marc. 8, 30, und erklärt erst vor Kaiphas, daß und in welchem Sinne er Christus ist, 14, 62.

3. Jesus erscheint bei Marcus vorzugsweise als Prediger und Lehrer: 1, 14. 21. 22; 2, 2. 13 (Matth. 9, 9); 3, 14; 4, 1. 2 (Matth. 13, 1); 6, 2. 6. 13. 30 (Matth. 14, 13); 6, 34 (Matth. 14, 14); 10, 1 (Matth. 19, 1); 11, 17; 12, 14; 12, 35 (Matth. 22, 41); 14, 49; schreibt seinen

Heilungen nicht, wie bei Matthäus, 8, 17; 21, 14. 15, Beweiskraft für seine göttliche Sendung zu, sondern verweigert ausdrücklich jedes Wunderzeichen, welches darauf abzielte, Marc. 8, 12. Die Wunder wecken nicht den Glauben, sondern geschehen allein an Denen, welche schon glauben, so daß, wo kein Glaube ist, Jesus selber keine Kraftwirkungen (δυνάμεις) thun kann, Marc. 6, 5.

4. Die Einladung an Levi, 2, 14, ist keine Berufung zum Apostolat, und die Mahlzeit wird nicht in seinem Hause, sondern bei Jesu gehalten. Der Apostel Matthäus ist noch nicht derselbe mit dem Zöllner Levi (vgl. S. 67).

5. Die Arbeit der Jünger auf einem Gange durch das Korn an einem Sabbath, 2, 23 f., worüber die Pharisäer sie tadeln, bestand nicht im Abpflücken und Essen von Kornähren, sonder in dem Bahnmachen für Fußgänger (ὁδὸν ποιεῖν), indem sie im Wege stehende dicke Kornhalme aus dem Boden rissen (S. S. 68).

6. Marcus allein berichtet das schöne Wort Jesu: „der Sabbath ist nicht um des Menschen willen u. s. w.", 2, 27.

7. Ebenso hat allein er (4, 26—29), obschon nicht bereits im ursprünglichen Text, ein Gleichniß, welches den Beweis liefert, daß die Wirksamkeit Jesu im Einprägen von Principien bestand, welche, wie sehr unter Gottes Leitung, doch auf natürlichem Wege in der Menschheit sich von selber entwickeln, auch ohne daß dazu noch eine übernatürliche Wirksamkeit, sei es Gottes, sei es sein selber, nöthig wäre.

8. Marcus erzählt die Auswahl der zwölf Jünger auf einem Berge, 3, 13, und wie Simon bei dieser Gelegenheit den Ehrennamen Petrus erhielt, v. 16. Auch der Zuname Boanerges, vielleicht im strafenden Sinne gegeben, wird allein bei Marcus gefunden.

9. Aus Marcus allein weiß man, daß die Mutter Jesu und seine Brüder, mindestens anfänglich, keine Eindrücke von seiner Größe hatten, so daß sie ihn für irrsinnig hielten und ihn in sicheren Gewahrsam nehmen wollten, 3, 21. Wohl ein Beweis, daß die Thaten Jesu auf sie nicht den Eindruck von Wundern gemacht hatten, woran man später, Ap. Gesch. 2, 22, den Gottgesandten erkannte.

10. Aus Marcus erhellt, daß auch Jesus selber das Handwerk eines Zimmermanns ausgeübt hat, 6, 3.

11. Jesus sendet seine Jünger aus, je zwei und zwei, 6, 7.

12. Herodes war für Johannes eingenommen, und dieser fiel als Schlachtopfer der Rache der Herodias, 6, 19. 20.

13. Marcus allein erzählt, daß die ausgesendeten Jünger auf die Reise gingen, 6, 12, und nach einiger Zeit zurückkehrten, 6, 30.

14. Marcus erzählt, 6, 34, an rechter Stelle, daß Jesus, voll Mitleid mit dem Volk, als Schafen ohne Hirten, es viele Dinge lehrte, 6, 34 (vgl. Matth. 9, 35—38).

15. Ebenfalls bewahrte Marcus den Umstand auf, daß Jesus sich vornahm, an den nördlichen Grenzen des Landes unbekannt zu bleiben, 7, 24.

16. Marcus gedenkt mehr als einmal der politischen Partei der Herodianer, 8, 15; 12, 13, welche später vom Schauplatze verschwand (vgl. die Parallelstelle Matth. 16, 6).

17. Den Ausspruch Jesu, 9, 11—13, welchen Matthäus mißverstanden, 17, 11, liest man bei Marcus in seiner ursprünglichen Form[1]).

18. Marcus bewahrte, 8, 31; 9, 31; 10, 34, die ursprünglichere, damals noch unverstandene Form von Worten Jesu, welche erst später von „seiner leiblichen Auferstehung am dritten Tage" erklärt wurden, Matth. 16, 21; 17, 23; 20, 19, und läßt Jesum wohl seinen Tod, aber nirgend seine Kreuzigung vorhersagen, 10, 34 (vgl. Matth. 20, 19), 14, 1 (Matth. 26, 2[2]).

19. Marcus bewahrte den Unterschied zwischen den zwei Erzählungen, Marc. 9, 33, wo ein Kind als Sinnbild der Geringen, denen man kein Aergerniß geben soll, und Marc. 10, 15, wo ebenfalls ein Kind vorkommt, hier jedoch als Sinnbild der Demuth, welche dem Bürger des Gottesreichs ziemt; welche zwei Erzählungen bei Matthäus, 18, 3, durch einander gewirrt sind[3]).

20. Marcus bewahrte auch die belangreiche Episode von dem Manne auf, welcher, ohne Jesu mit den Jüngern nachzufolgen, sich erlaubt hatte in seinem Namen Macht zu üben, und die Art, wie Jesus ihn gegen den Exclusivismus seiner Jünger in Schutz nahm, 9, 38—40.

21. Marcus giebt die ursprüngliche Zeichnung des Reichen und seines Gesprächs mit Jesu, 10, 17—31, wovon bei Matthäus, 19, 16—39, eine falsche Vorstellung gefunden wird[4]).

22. Mehr als aus Matthäus erhellt aus Marc. 11, 11 (περιβλεψάμενος πάντα), daß der Tempel für Jesum bei seinem Kommen in die Hauptstadt neu war, wodurch die Ansicht bestätigt wird, daß Jesus damals zum erstenmale nach seinem Auftreten als Lehrer Jerusalem besucht.

23. Marcus allein erzählt, 12, 34, von einem „verständigen" Schriftgelehrten, von welchem Jesus sagt, daß er „nicht fern" sei „vom Reiche

---

[1]) S. oben S. 72.
[2]) S. 71. 147.
[3]) S. 37. 72.
[4]) S. 38 f. 73.

Gottes". Matthäus, welcher πειράζων einschob, 22, 35, sieht, auf einem späteren Standpunkt, in diesem Schriftgelehrten einen Feind Jesu[1]).

24. Marcus berichtet die Rede über Ps. 110, 1, im Unterschiede von Matthäus, so, daß die Absicht Jesu herauskommt, den jüdischen Lehrsatz von der Abstammung des Messias von David zu bestreiten, 12, 37 ff.; Matthäus dagegen so, daß es den Schein gewinnt, als ob Jesus die Frage aufwerfe, wie beide Vorstellungen mit einander in Verbindung zu bringen seien, 22, 41—46[2]).

25. Von Marcus erfahren wir, daß es zwei Arten von Schriftgelehrten gab: „Schriftgelehrte der Pharisäer", Marc. 2, 16, im Unterschiede von anderen, die nicht zu dieser Partei gehörten. Die ungeschichtliche Formel: „die Schriftgelehrten und Pharisäer" findet man ebenfalls bei ihm nicht[3]).

26. Die schöne Erzählung von dem Scherflein der armen Wittwe steht auch allein bei Marcus, 12, 41—44, von welchem Lucas sie später herübernahm[4]).

27. Bei Marcus lesen wir die Frage der Jünger, 13, 4, in ihrer ursprünglichen Gestalt, ohne Einmischung der Paruſie Jesu, Matth. 24, 3[5]).

28. Die Schwierigkeit, Matth. 26, 15, daß Judas für die so geringe Summe von dreißig Silberlingen Jesum überlieferte, drückt nicht die Erzählung des Marcus, nach welchem die Hohenpriester ihm Geld nicht gaben, sondern verſprachen, 14, 11[6]).

29. Marcus bewahrte das sinnreiche Wort Jesu, 14, 8, welches Matth., 26, 12, und der vierte Evangelist, 12, 17, mißverstanden, in seiner ursprünglichen Gestalt auf[7]).

30. Dasselbe gilt von dem Worte Jesu über die Ehescheidung, Marc. 10, 11 (vgl. Matth. 19, 9[8]).

31. Aus Marc. 14, 14 geht hervor, daß der jerusalemische Freund, zu welchem die Jünger gesandt werden, v. 13, auf das Kommen Jesu in sein Haus rechnete. Denn die Jünger sollten nicht bitten: „tritt uns für heute ein Gemach ab, um das Passa zu feiern": sondern: „wo ist der Saal, wo der Meister das Passa essen soll?" Die Frage setzt eine getroffene Verabredung voraus. Der Herr des Hauses hatte denn auch schon im voraus ein Zimmer zu dem Ende bereit gemacht, v. 16, welches er, so wie Jesus den Jüngern gesagt, ihnen anwies. An ein geheimnißvolles

---

[1]) S. oben S. 75.
[2]) S. 111.
[3]) S. 42.
[4]) S. 43.
[5]) S. 43 f.
[6]) S. 46. 59. 135.
[7]) S. 76.
[8]) S. 73.

Wissen Jesu braucht hier nicht gedacht zu werden, es sei denn, daß man dasselbe auch dem Herrn des Hauses zuschreibe. Die geschichtliche Schwierigkeit liegt allein in dem Manne mit dem Kruge. Wird gleichwohl klar, daß hier Verabredung in Beziehung auf das Bereithalten des Saals stat hatte, so ist daneben möglich, daß Jesus, Verrath befürchtend, vorbedächtig Sorge trug, daß Niemand voraus erfahre, wo er diesen Abend das Passa essen werde. Die Erzählung des Matthäus ist sichtlich verkürzt und dadurch unverständlich[1]). Auch die Worte: „meine Zeit ist nahe, Matth. 26, 18, welche von Jesu Tode zu verstehen sind, würden dem Wirthe unverständlich gewesen sein.

32. Marc. 14, 22—25. Das letzte Mahl ist bei Marcus noch nichts anderes als ein Passamahl. Jesus nahm „Brodt", und darauf „einen Becher", und stellte sie als Sinnbilder seines Todes vor. Schon bei Matthäus veränderte sich die Gestalt des ursprünglichen Berichts.

33. Der Ausruf des Judas, 14, 45: „Rabbi! Rabbi!", von Matth. 26, 49 verändert, ist vermuthlich geschichtlich[2]).

34. Marcus allein bewahrte, 14, 51, die an sich bedeutungslose Begebenheit mit dem Jünglinge in Gethsemane[3]). Die Ueberlieferung, daß dieses Evangelium unter dem Einflusse des Petrus geschrieben worden, findet in dieser Erzählung ihre Bestätigung, da wohl Niemand anders als Petrus, der der Häscherbande folgte, dies gesehen und erzählt haben kann.

35. Nach Marcus, 14, 53, ist der jüdische Rath nicht schon bei Kaiphas als Richtercollegium versammelt, sondern es treffen eine Anzahl Mitglieder des Raths zugleich mit Jesu bei dem Hohenpriester ein[4]). Hieraus wird wahrscheinlich, daß Jesus nicht in einer gesetzmäßigen Sitzung des Sanhedrins verurtheilt, sondern das Schlachtopfer einer geheimen Intrigue geworden ist.

36. Das wiederholte Krähen eines Hahns, 14, 68, ist vermuthlich geschichtlich[5]).

37. Die Schwierigkeit, daß der Hoheprieſter, Matth. 26, 63, antwortet, ohne vorhergegangene Frage, zu welcher die Antwort gehört, wird von Marcus vermieden. Die Worte Marc. 14, 61b: *πάλιν ὁ ἀρχ. ἐπηρώτα αὐτόν*, machen einen zweiten Theil des Verhörs, nach Vernehmung der Zeugen, v. 55—61a, wahrscheinlich. Stehen ferner auch die Mißhandlungen, Marc. 14, 65, außer Verbindung da, so verschwindet damit die Schwierigkeit, daß die Mitglieder des Raths Jesum sollten bespieen und geschlagen haben[6]).

---

[1]) S. 130. [2]) S. 76. 135. [3]) S. 144.
[4]) S. 76 f. [5]) S. 164. [6]) S. 46.

38. Marc. 15, 6 ff. Nach Marcus ergreift das Volk die Initiative bei der Bitte um die Freisprechung eines Gefangenen, v. 8. Die Lesart ἀναβάς, v. 8, für die Recepta ἀναβοήσας, läßt bemerken, daß das Volk anfänglich nichts von dem Vorgegangenen gewußt hatte, und erst früh am Morgen heraufkam (aus der unteren Stadt), nachdem das Gerücht, daß Jesus dem Landvogt in die Hände gefallen, sich zu verbreiten angefangen hatte. Ob das Volk oder unter dem Volke Freunde Jesu auf diese Weise seine Freisprechung zu bewirken suchten, ist ungewiß. Wahrscheinlich beabsichtigte das Volk nichts anderes, als daß zu Ehren des Festes, nach Gewohnheit, ein Gefangener freigegeben werde, und Pilatus ergriff diese Gelegenheit, um sich der Pflicht zu überheben, an einer in seinen Augen unschädlichen Person die Todesstrafe zu vollstrecken. Das Charakteristische in der Erzählung des Marcus besteht darin, daß der Landvogt dieses Mittel nicht selber auffand, sondern die Forderung der Menge sich zu Nutze machte. Weiter verdient auch dies Beachtung, daß die Hohenpriester das Volk nicht anstifteten, den Tod Jesu zu fordern, Matth. 27, 20b, wozu sie bei dem bekannten Enthusiasmus des Volks für Jesum, Marc. 14, 2, zu vorsichtig waren, sondern allein, da nur ein Gefangener frei kommen konnte, lieber (μᾶλλον) die Freisprechung des Barabbas zu verlangen, für den man, als für einen wahren Patrioten, der als Zelot um die Freiheit sich verdient gemacht hatte (v. 7), das Volk aufzuregen wußte[1]). Davon, daß Pilatus Jesum und den Barabbas neben einander stellte, nach der dramatisirenden Darstellung des Matthäus, ist bei Marcus eben so wenig die Rede, als von dem Namen Jesus, welcher, Matth. 27, 16. 17, nach einigen Handschriften, deren Origenes gedenkt, auch dem Barabbas gegeben wurde.

Auch stellt sich Pilatus im Bericht des Marcus am besten in seiner wahren geschichtlichen Gestalt dar. Der Römer begreift[2]) sogleich, daß es hier eine Sache persönlicher Art galt, und daß es keinen Grund gab Jesum zum Tode zu bringen. Fest überzeugt, daß das Volk die Freisprechung Jesu verlangen werde, ergreift er die von dem Schrei des Volks ihm gebotene Gelegenheit, dieser Sache sich zu entledigen, giebt jedoch, als man die Losgebung des Barabbas forderte, nach kurzem Zögern nach. Das war alles. Erst in der späteren Ueberlieferung, in welcher die Heiden immer mehr dem verstockten Judenthum entgegengestellt werden, erlangt Pilatus eine sich steigernde Bedeutung, und es erreicht die Idealisirung des Römers ihren Höhepunkt im vierten Evangelium, indem allein das jüdische Volk für den Messiasmord verantwortlich gemacht wird (vgl. Matth. 27, 25).

---

[1]) S. oben S. 77.

[2]) Ebenfalls S. 77.

39. Marc. 15, 17. Marcus beschreibt die Dornenkrone als eine aus Dornen geflochtene Krone, die man Jesu um das Haupt legte, wie einen Lorbeerkranz. Bei Matthäus setzt man sie Jesu wie eine Krone auf das Haupt, was weniger wahrscheinlich ist, da in diesem Falle, mit den Schlägen auf das Haupt, die Dornen würden in das Fleisch geschlagen worden sein. Im Haschen danach, dem Spottkönige nichts abgehen zu lassen, fügt Matthäus dem Purpurmantel und der Krone noch den Rohrstab als Scepter hinzu. Von einem Rohrstabe weiß Marcus nichts anderes, als daß man Jesus damit auf das Haupt schlug[1]).

40. Marc. 15, 23. „Der Wein mit Myrrhen" ist geschichtlich und diente den Schmerz zu stillen, im Unterschiede von der „Galle mit Essig", die nicht zu trinken ist, und die bei Matthäus dienen muß, das Leiden Jesu zu erschweren[2]).

41. Marc. 15, 26b. Die Aufschrift über dem Kreuze wird von Marcus in der authentischsten Form mitgetheilt: „der König der Juden", nichts mehr. Von dem Zusatze: „dieser ist", Luc. 23, 38b, „dieser ist Jesus", Matthäus 27, 37b, oder „Jesus der Nazarener", Joh. 19, 19b, weiß Marcus noch eben so wenig, als von den „drei Sprachen" (Luc. (?) und Joh.), in welchen die Ueberschrift zu lesen war.

42. Marc. 15, 39. Nach Marcus kam der Hauptmann (Centurio) zu dem Ausruf: „wahrlich, dieser war ein Gottessohn"[3]), indem die helle, mächtige Stimme ihn traf, mit welcher Jesus sterbend sprach; nach Matth., 27, 54, dagegen durch das Anschauen der legendenartigen Wunder auf Golgatha[4]).

43. Marc. 15, 40. Marcus allein erwähnt unter den Frauen die Salome, wie auch, daß sie mit einer Anzahl anderer Frauen „Jesum auf seiner Reise von Galiläa nach Jerusalem begleitet hatte". Matthäus hielt sie, aus welchem Grunde ist unbekannt, für das Weib des Zebedäus, die Mutter des Jakobus und Johannes, 27, 56[5]).

44. Marc. 15, 43. Joseph von Arimathia war, nach Marcus, „ein Rathsherr", vielleicht in seiner Stadt Mitglied eines kleineren Sanhedrins, dergleichen, nach Sanh. 4, in jeder Stadt Palästinas waren. S. Matth. 5, 22, und vor allem den Plural *συνέδρια*, Matth. 10, 17; Marc. 13, 9. Daß er Mitglied des jerusalemischen Sanhedrins war, Luc. 23, 51, folgt daraus eben so wenig, als aus dem Umstande, „daß er auf das Gottesreich wartete", daß er, nach Matth. 27, 57, ein Jünger Jesu war.

---

[1]) S. 103. [2]) S. 59. [3]) S. 114.
[4]) S. 48. [5]) S. 140.

45. Für die Geschichte ist Marcus auch dadurch wichtig, daß Pilatus sich über den frühen Tod Jesu verwunderte, und weiter, daß aus seinem Bericht eben so wenig hervorgeht, daß das Grab, wo hinein Jesus gelegt ward, dem Joseph gehörte, Matth. 27, 60, als daß es ein neues Grab war, worein, nach Luc. 23, 53, noch niemand gelegt war[1]).

46. Für die Auferstehungsfrage endlich ist Marcus von Wichtigkeit, insofern sich aus seinem Berichte ergiebt, daß weder die Frauen, noch die Jünger eine Erscheinung des Verherrlichten schon am ersten Tage der Woche gehabt haben, und daß ausschließlich Galiläa (16, 7) der Schauplatz gewesen ist, wo die Erscheinungen Jesu vor seinen Jüngern statt hatten, ein Umstand, welchen uns der Bericht, Matth. 28, 16, daß Jesus seinen Jüngern in Galiläa erschien, und welcher wahrscheinlich auch in dem ursprünglichen Schlusse des Marcus vorkam, bestätigt. Daß Einige bei dieser Gelegenheit an der Objectivität der Erscheinung zweifeln, ist ebenfalls bemerkenswerth, insofern dadurch der subjective visionäre Charakter dieser Erscheinung, als Ergebniß eines wiederauflebenden Glaubens, wahrscheinlich wird.

II.

Mythische Bestandtheile im Proto-Marcus.

Machen die oben aufgeführten Episoden und kleinen einzelnen Züge im Marcusevangelium, nach seiner älteren Redaction, den Eindruck eine wahrhafte Geschichte zu sein; hat Jesus wirklich so gelebt und so gelehrt, wie Proto-Marcus in Hauptzügen es erzählt, so daß wir, auf den Schauplatz der Begebenheiten hinübervesetzt, Jesum lehrend und handelnd erblicken, so wie keine spätere, schon mehr dogmatische Zeit ihn erdichten konnte; ist es, mit einem Worte, unmöglich dieses Evangelium als Ganzes für ein christliches Epos oder eine mythische Einkleidung christlicher Ideen zu halten, so mag auf der andern Seite nicht übersehen werden, daß in demselben Evangelium, selbst wenn man die späteren Zusätze des Deutero-Marcus und Stellen, wo Matthäus einen ursprünglicheren Text hat, ausscheidet, eine Anzahl Berichte angetroffen werden, welche die Kritik, auf ihrem gegenwärtigen Standpunkt, nicht für geschichtlich halten kann. Daß dies insbesondere bei den colossalen Wundererzählungen der Fall, welche Proto-Marcus mit den andern Evangelien gemein hat, bedarf keiner Erinnerung. Bei

[1]) S. 81.

dieſer Sachlage entſteht die Frage, wie die Erſcheinung zu erklären iſt, daß in demſelben Evangelium ſo viel echt hiſtoriſche und ſo viel ſichtlich mythiſche Beſtandtheile bei einander angetroffen werden.

Im Blick auf dieſe Erſcheinung wage ich die Annahme, für welche wir ſchon oben, abgeſehen von dem Wundergebiet, Beweiſe beibrachten, daß bereits in dem Proto-Marcus eine Anzahl mythiſcher Beſtandtheile einem urſprünglichen geſchichtlichen Grundriſſe eingefügt oder mit dem geſchichtlichen Stoffe und unter ihn verarbeitet ſind.

a. Vorläufige Bemerkungen. Die ἔργα Jeſu.

Ohne Zweifel hat Jeſus ſolche Thaten, namentlich Heilungen leiblicher Krankheiten, verrichtet, welche die wunderſüchtigen Zeitgenoſſen in Erſtaunen und Verwunderung verſetzten und erhielten; Thaten, welche in den Evangelien und apoſtoliſchen Briefen mit dem Namen von Kraftthaten (δυνάμεις), Matth. 11, 20. 21. 23; 13, 54. 58; 14, 2; Marc. 6, 2. 5. 14; 9, 39, bezeichnet und für meſſianiſche Werke (ἔργα τοῦ Χριστοῦ), Matth. 11, 2, gehalten wurden.

Stellen wie Matth. 11, 20 und Luc. 13, 32 (vgl. Marc. 1, 29—34), deren Urſprünglichkeit unverdächtig iſt, und in welchen es, wie vor allem in der angeführten Stelle aus Lucas, dem Erzähler nicht um Effect zu thun iſt, berechtigen, als geſchichtliche Thatſache feſtzuſtellen, daß Jeſus Dämonen ausgetrieben und verſchiedene andere Heilungen verrichtet hat. Dasſelbe leiten wir aus Matth. 11, 2—6 ab, wo die Antwort an Johannes, in welcher ſich Jeſus in ſymboliſchem Ausdruck auf ſeine geiſtige Wirkſamkeit beruft, keinen Sinn hat als unter der Vorausſetzung, daß „die Werke" (ἔργα), von welchen Johannes gehört hatte, ſichtbare Werke, inſonderheit Heilungen waren, auf deren Grund dieſer die Vermuthung hegte, daß Jeſus der Meſſias ſein möge, denen jedoch Jeſus ſeine geiſtige Wirkſamkeit, als das wahre Zeichen, an welchem er erkannt ſein wollte, entgegenſetzte. Im Verrichten ſolcher ἔργα oder δυνάμεις ſtand Jeſus in ſeiner Zeit nicht allein. Auch die Schüler der Phariſäer, Matth. 12, 27, und Leute, die nicht zu Jeſu Jüngern gehörten, thaten Kraftthaten und trieben Dämonen aus, Marc. 9, 38. 39. Selbſt von falſchen Propheten bezeugt Jeſus, daß ſie Wunder und Zeichen thäten, Marc. 13, 22.

Auch in der apoſtoliſchen Zeit fehlte es, nach echten Ausſagen, nicht an Solchen, welche das Charisma hatten, geſund zu machen und Kraftthaten (δυνάμεις) zu vollbringen, 1. Kor. 12, 9. 10; Gal. 3, 5. Vgl. auch den Bericht des Augenzeugen, Ap.Geſch. 28, 8. 9.

Hat Jeſus ſolche Thaten verrichtet, und insbeſondere auf Kranke, deren zerrüttetes Nervenſyſtem in Wahnſinn überſchlug, einen wohlthätigen Einfluß

ausgeübt (vgl. Luc. 8, 2b), so erkannte er die Gabe der Kräfte auch Andern zu, Marc. 9, 38. 39 (vgl. Matth. 7, 22), und deutete seinen Feinden nicht dies übel, daß sie das Wunderthun als solches dem Einfluß des Teufels zuschrieben, sondern daß sie in den Werken, die er that, den heiligen Geist verkannten und lästerten, der, wie in allem, so auch hierbei ihn beseelte, Marc. 3, 29. 30; Matth. 12, 32, und sprach das Wehe aus über Chorazin, Bethsaida und Kapernaum, welche, obwohl Zeugen seiner Kraftthaten, die denselben Geist zu erkennen gaben, sich nicht bekehrt hatten, Matth. 11, 21—23. An Wundern und Zeichen, welche auch falsche Propheten verrichteten, Marc. 13, 22, wird, wie Jesus es sagt, der wahre Gottesgesandte nicht erkannt, Matth. 12, 39. 41. 42. Forderte man von ihm ein Zeichen, so wies er auf die Wahrheit, das Zeichen, an welchem Jonas in Ninive als Prophet erkannt wurde[1]), auf die Königin von Saba, die gekommen war, nicht um Wunder zu sehen, sondern um die Weisheit Salomos zu hören, Matth. 12, 41. 42. Wer daran nicht genug hatte, und, ungeachtet einer Predigt wie die des Johannes, erklärte nicht zu wissen, ob sie von Menschen oder von Gott sei, den würdigte er auch keiner Antwort auf die Frage, in wessen Macht er in Jerusalem als Reformator aufgetreten sei, Marc. 11, 28—33. Fragte Johannes, als er im Gefängnisse von Jesu Werken hörte, ob er vielleicht der erwartete Messias sei, so weist ihn Jesus auf das, was er auf geistigem Gebiet verrichte, und warnt die Seinen, sich an dem Menschensohn, der keine Wunder that, zu ärgern, Matth. 11, 6. Sogar erklärt er ausdrücklich, Marc. 8, 12, Zeitgenossen, die nach Wunderzeichen fragten, daß ihnen kein Wunderzeichen, welcher Art immer, gegeben werden solle, und nennt Die, welche solche Zeichen forderten, „ein böses und ehebrecherisches (d. i. irreligiöses) Geschlecht", Matth. 12, 39. Sind alle diese Worte echt, dann war der geschichtliche Jesus, wie große Thaten der Menschenliebe er immer, ausgerüstet vor andern mit der „Gabe gesund

[1]) Daß dies die wahre Bedeutung des Ausdrucks σημ. Ἰωνᾶ ist, habe ich früher ausführlich nachgewiesen in den Bijdragen van v. Willes, Th. IV, S. 36—112. Man vergleiche τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν, Matth. 16, 3 (die Zeichen, durch welche die Zeiten sich charakterisiren); τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας, Matth. 24, 3 (das Zeichen, woran man die Parusie erkennen soll); τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, Matth. 24, 30 (das Zeichen, woran der Menschensohn erkannt wird); σημεῖον τῆς διαθήκης, 1. Mos. 9, 12. 13. 17; 17, 11 (das Zeichen, woran der Bund erkannt wird). Vgl. σημεῖα τάδ' ἐστι τῆς ἐμῆς φρενός, Aesch. Prom. 842 und σημεῖα θηρός οὔτε του κυνῶν. Soph. Ant. 254. Das Zeichen des Jonas ist die Predigt des Jonas. Daß auch Luc. 11, 30, das Zeichen des Jonas so aufgefaßt hat, halte ich für wahrscheinlich, aber nicht für vollkommen sicher. An einen genit. appos. zu denken, so daß Jonas selber das Zeichen gewesen sein sollte, kommt mir, wo es eine Person gilt, grammatisch hart vor, und paßt nicht in den Zusammenhang.

zu machen", verrichten mochte, kein Thaumaturg oder Wunderthäter und wollte es auch nicht sein. Selbst in Erzählungen, deren geschichtlicher Charakter verdächtig ist, bestand die Erinnerung fort, daß Jesus, der geboten hatte seine Lehre auf den Dächern zu verkündigen, Matth. 10, 27, nicht wollte, daß von seinen Wunderthaten Jemand wissen sollte, Marc. 5, 43, und darauf drang, daß man nicht ihm, sondern Gott die Ehre der Heilung gebe, Marc. 5, 19. Bis in die mythische Erzählung Matth. 4, 6. 7 hinein finden wir die Wahrheit ausgesprochen, daß der Messias kein Wunderthäter sein sollte.

b. Die Wundererzählungen.

Bei einem solchen Stande der Dinge ist undenkbar, daß die Berichte von den enormen Wundern, welche Jesus, auch nach Proto-Marcus, verrichtet habe, von demselben Datum sein sollten, wie die Stücke, deren geschichtlicher Charakter keinem billigen Zweifel unterliegt.

Hat Jesus solche Thaten verrichtet, wie z. B. im Bereich der Natur das Stillen eines Sturmes, das Wandeln auf dem See wie auf festem Boden, das Verdorren eines Feigenbaums, die Erweckung eines Gestorbenen, so ist geschichtlich unerklärlich, wie seine wundersüchtigen Zeitgenossen sich noch beklagen konnten, daß er keine Wunder thue, Matth. 12, 39; Marc. 8, 12, und eben so unbegreiflich, wie Jesus, auf Anlaß der Botschaft von Johannes, der auf Grund seiner sichtbaren Werke in ihm den Messias vermuthete, seine wundersüchtigen Zeitgenossen gewarnt hat, sich nicht an ihm zu ärgern, Matth. 11, 6. Hat Jesus dagegen diese Wunder nicht gethan, so wird dies alles deutlich. Was Jesus verrichtete, war für die Wundersucht der Juden nicht genügend; dies thaten Andere auch, und daher war er in der Schätzung Derer, die einen Wundermann verlangten, der Messias nicht.

c. Ursprung der Wundererzählungen.

Sind diese Erzählungen nicht geschichtlich, so entsteht die Frage, wie sie entstanden und mit der Geschichte in Verbindung gebracht sind.

Es darf hier, nach dem was S. 15—17 und 57 f. gesagt ist, für überflüssig gelten von den Wundern zu handeln, welche sich auf die Geburt Jesu beziehen. Denn, daß diese Erzählungen erst sehr spät entstanden sind und nicht zu den ältesten Ueberlieferungen gehören, haben wir oben nachgewiesen, und es wird selbst von anderweitig conservativen Kritikern, wie Meyer, eingeräumt. Sie geben in mythischer Form den Eindruck wieder, welchen die Person Jesu auf die nachapostolische Gemeinde machte. Die Geburt Jesu aus dem heiligen Geist, ohne menschlichen Vater, zeugt in

mythischer Form von dem mächtigen Eindruck, welchen Jesus durch Wort und That gemacht hatte, und welcher der Vorstellung den Ursprung gab, daß er, der im sittlichen Sinne aus Gott Geborene im eminenten Sinn, auf übermenschliche Weise aus Gott geboren sei; ein Gedanke, welcher bei Paulus und dem vierten Evangelisten, welche diesen Mythus entweder nicht kannten oder verwarfen, durch seine Präexistenz als Sohn Gottes und seine Menschwerdung, als des aus Gott geborenen Logos, ausgedrückt wird. Der wunderbare Stern, auf welchen hin die Weisen aus dem Morgenlande herüberkommen, symbolisirt in der christlichen Sage die Ueberzeugung, daß Jesus der erwartete Stern aus Jakob war, 4. Mos. 24, 17, nach dessen Erscheinen die Heidenwelt verlangend ausschaut, und daß die Weisheit der am fernsten abgelegenen Völker ihm ihre Huldigung bringt. Die Engel in Bethlehem bezeugen das Wohlgefallen Gottes an Menschen, von welchem die Erscheinung dieses größten aller Menschensöhne der sprechende Beweis war. Zu derselben späteren Kategorie der Mythen gehören auch die Wunder auf Golgatha, die Matthäus erzählt, 27, 51—53. Die Sonne verweigert ihr Licht einer Erde, welche sich mit dem Gräuel auf Golgatha befleckt, die Erde erbebt, aber Gottes Heilige stehen aus ihren Gräbern auf, denn Jesu Tod ist die Auferstehung und das Leben, und der zerrissene Vorhang verkündigt, daß der freie Zugang zu Gott geöffnet ist.

Außer diesen sinnreichen Mythen giebt es einzelne Wundererzählungen, welche nicht mythisch sind, sondern einfach zu den spätern apokryphischen Sagen gehören, in welchen das ursprünglich Geschichtliche mit Wundern ausgeschmückt ist. Hierher rechnen wir z. B., daß Jesus, von einem Weibe berührt, „bemerkte, daß Kraft von ihm ausgegangen war," eine Vorstellung, welche, bei Deutero-Marcus noch lediglich in Gestalt einer Reflexion vom Erzähler ausgesprochen, 5, 30, bei Lucas, 8, 46, ein Wort Jesu selber wurde; wie auch den Bericht, daß Jesus das abgehauene Ohr des Knechts des Hohenpriesters in Gethsemane, Marc. 14, 47, wieder ansetzte und heilte, Luc. 22, 51. Daß solche Berichte ungeschichtlich, und, eben wie der vom Stater im Munde des Fisches, Matth. 17, 27, von späterm Datum sind, bedarf keines Beweises.

Früheren Ursprungs sind die Wundererzählungen, welche Deutero-Matthäus und Deutero-Marcus aus ihrer gemeinschaftlichen Quelle (Proto-Marcus) herübernahmen. Sie unterscheiden sich von den so eben genannten hauptsächlich dadurch, daß sie nicht darstellen, was die spätere Gemeinde in Betreff Jesu glaubte, sondern, an die Geschichte angeschlossen, in symbolischer Weise ausdrücken, was er selber auf Erden mit Wort und That bezweckte oder zu Stande brachte.

Nach dem öfter erwähnten Fragment, welches Matthäus aufbewahrt

hat, 11, 2 ff., und an deſſen geſchichtlicher Wahrheit kein billiger Zweifel ſein kann, gab Jeſus in ſeiner Antwort an Johannes die Beſchreibung ſeiner geiſtigen Wirkſamkeit. Die Vergleichung mit Luc. 4, 18. 19; 15, 32 und Jeſ. 35, 5. 6; 61, 1. 2; 26, 19; Ezech. 37, 1—13 beweiſt, daß Jeſus, nach Art der Propheten, in der Weiſe des Orients das Geiſtige in ſymboliſcher Rede ſo auszudrücken pflegte. Dazu kommt, daß der Ausdruck Todte ſtehen auf, Matth. 11, 5, nicht auf die einzelnen Fälle ſich beziehen kann, wo Jeſus, nach Matthäus, 9, 18 ff., ein Töchterchen, oder, nach Lucas, 7, 11—16, einen Jüngling leiblich auferweckt hat[1]). Die Coordination endlich „der Predigt des Evangeliums an die Armen" mit dem Vorhergehenden läßt keinen Zweifel, ob Jeſus hier in ſymboliſcher Rede von ſeiner geiſtigen Wirkſamkeit geſprochen habe, ſei es denn auch, daß Matthäus, v. 4, und vor allem Lucas, 7, 21. 22, die Worte in eigentlichem Sinn von Jeſu Wundern verſtanden haben.

Zu der ſymboliſchen Rede, deren Jeſus ſich bediente, gehört ferner die Vergleichung der Predigt des Evangeliums mit einem Fiſchfange, Marc. 1, 17, wie des Himmelreichs mit einem Fiſchernetz, Matth. 13, 47, und der jüdiſchen Nation mit einem unfruchtbaren Baum, welcher ausgerottet werden ſollte, Luc. 13, 6—9, und an deſſen Wurzel, nach dem Urtheil des Täufers, Matth. 3, 10, ſchon die Axt gelegt war. Gleichfalls darf dafür

---

[1]) Bei der Frage, ob Jeſus Wunder dieſer Art, als Zeichen ſeiner göttlichen Sendung, verrichtet habe, iſt zu beachten, daß Paulus, ein Mann welcher in der Mitte der erſten chriſtlichen Gemeinde lebte, mit den Apoſteln in Jeruſalem in Berührung kam, Gal. 1, 18. 19; 2, 1. 2. 6. 7. 9 und Ap. Geſch. 21, 17. 18 (ein Bericht des ſogenannten Wir-Referenten, des Augenzeugen); welcher Jeruſalemiten, wie Barnabas, Silas und Marcus, 1. Kor. 9, 6; 2. Kor. 2, 19; 1. Theſſ. 1, 1; Kol. 4, 10; Gal. 2, 9 unter ſeine vertrauteſten Freunde zählte, und mit apoſtoliſchen Traditionen aus erſter Hand bekannt war, 1. Kor. 11, 25 ff. und 15, 3. 11, den Juden zur Laſt legt, daß „ſie Zeichen ſuchten," 1. Kor. 1, 22. Iſt das zu begreifen, wenn Jeſus ſelber ein Wunderthäter nach jüdiſchem Geſchmack geweſen wäre? Hätte dieſer Apoſtel Jeſum auch wohl den „Erſtling (ἀπαρχή) der Entſchlafenen", 1. Kor. 15, 20. 23, und den „Erſtgeborenen von den Todten", Kol. 1, 18 (vgl. Offenb. 1, 5), nennen und damit die Ueberzeugung ausſprechen können, daß Jeſus von allen Menſchen der erſte der Zeit nach war, der aus dem Hades in das Leben wiederkehrte, wenn ſchon zu Jeſu Lebzeiten Todte auferweckt worden waren? Sollte derſelbe Apoſtel, deſſen Denkweiſe es mit ſich brachte, daß „wer einmal auferweckt iſt von den Todten, nicht mehr ſtirbt", Röm. 6, 9, an auferweckte Perſonen geglaubt haben, welche, noch zu ſeinen eigenen Lebzeiten auf die Erde zurückgekehrt, ſpäter, wie der Jüngling von Nain und die Tochter des Oberſten, dem gewöhnlichen Looſe der Sterblichkeit zum zweitenmale preisgegeben waren, wie dies von der Tochter des Oberſten, welche, nach ihrer Auferweckung, wieder aß, Marc. 5, 45, und alſo einen materiellen Leib hatte, und von Lazarus, welchen die Hohenprieſter aufs neue zu tödten ſuchten, Joh. 12, 10, vorausgeſetzt wird?

gehalten werden, daß Jesus, der das Gottesreich mit einem „Sauerteige" verglichen hatte, Denen, welche nach der Gerechtigkeit hungerten und dürsteten, Sättigung zugesagt hatte, Matth. 5, 6, und in der sinnbildlichen Erzählung der Versuchung erklärt, daß „der Mensch nicht allein vom (irdischen) Brodte leben soll," Math. 4, 4, die Wahrheit als ein Brodt dargestellt haben wird, mit welchem er die hungernde Menschheit speiste; Ausdrücke, von welchen der vierte Evangelist wahrscheinlich die ihm eigenthümliche Formel „Brodt des Lebens," Joh. 6, 51, und „Speise, die nicht vergänglich ist," 6, 27, entlehnte. Auch von der leiblichen Besessenheit entlehnte Jesus, Matth. 12, 43—45, ein Bild, mit welchem er den unsittlichen Zustand des jüdischen Volks bezeichnete. Endlich ist es wahrscheinlich, daß Jesus, im Anschluß an Hos. 6, 2, Ezech. 37, 1 ff., unter dem Bilde einer Auferstehung, in seinem scheinbaren Untergange sein geistiges Weiterleben in der Menschheit angekündigt hat, Marc. 8, 31 und anderwärts (vgl. Joh. 12, 22—24).

Kann es befremden, daß aus dieser symbolischen Beschreibung der sittlichen Wirksamkeit Jesu allmählich symbolische Darstellungen entstanden, und daß diese Darstellungen, unbeschadet ihres symbolischen Charakters, in der späteren Tradition zu sichtbaren und greiflichen Thatsachen erwuchsen? Daß dies wirklich statt hatte, kann an den einzelnen Stücken nachgewiesen werden. Nicht zu bezweifeln ist z. B., daß für die Erzählung von der Berufung der ersten Jünger, Marc. 1, 16—20, Matth. 4, 18—22, die des wunderbaren Fischzuges von Lucas, 5, 1 ff., an die Stelle gesetzt wurde. Ist hier nicht deutlich, ja greiflich, daß ein ursprünglich symbolisches Wort Jesu, „ich will euch zu Menschenfischern machen," Marc. 1, 17, Matth. 4, 19, welches auch Lucas berichtet, 5, 10, Anlaß zu der symbolischen Darstellung eines wunderbaren Fischzuges gab, welche in der Ueberlieferung zu einer Thatsache anwuchs, und an den geschichtlichen Bericht dieser Berufung angeknüpft, oder mindestens unter das ursprüngliche Geschichtliche verarbeitet ist? Hatte Jesus, um ein anderes Beispiel zu nennen, die göttliche Hülfe symbolisch als eine Beschirmung durch die Engel dargestellt (vgl. Ps. 91, 11; Matth. 18, 10; 26, 53; Luc. 15, 10), ist dann nicht deutlich, daß der Engel, welcher ihn in Gethsemane stärkte, Luc. 22, 43, und welcher noch der früheren Tradition unbekannt ist, als symbolische Thatsache der Geschichte hinzugefügt wurde? Liegt es anders mit Ap. Gesch. 2, 1—4, und sind nicht auch da Sturmwind und feurige Zungen und das Reden in fremden Sprachen ursprünglich Symbole des neuen Geistes, welcher durch die Predigt der Apostel die Welt erneuern und das Wort der frohen Botschaft unter allen Völkern, Nationen und Zungen vernehmbar machen würde?

Daß auch im Proto-Marcus schon dergleichen Umgestaltungen statt hatten, zeigte uns früher der Bericht über die Verwünschung des Feigenbaums. Daß Jesus auf seiner Wanderung nach Jerusalem einen solchen Baum unterwegs antraf und, auf Anlaß davon, ganz wie bei anderen Gelegenheiten, in Gestalt eines Gleichnisses, Luc. 13, 6—9, eine Prophezeiung über das jüdische Volk aussprach, welches, einem solchen Baume gleich, seinem Untergange nahe war, ist Geschichte. Aber eben so deutlich ist, daß in der späteren Ueberlieferung, schon bei Proto-Marcus und nach seinem Vorgange bei Deutero-Matthäus, das prophetische Wort Jesu als eine Verwünschung aufgefaßt und in Folge davon einem ursprünglich symbolischen Ausspruch das Verdorren des Baums durch Jesu Wundermacht als symbolische Thatsache hinzugefügt ist[1]).

Lehrt dieses letztere Beispiel, daß, wie der geschichtliche Bericht Marc. 1, 16—20 und Matth. 4, 18—22 bei Lucas in die Erzählung von dem wunderbaren Fischzuge, dem Symbol der Predigt des Evangeliums, überging, so auch im Proto-Marcus mit einem symbolischen Ausspruch eine Wunderthat verbunden wurde, welche in der ursprünglichen Ueberlieferung wahrscheinlich noch nicht vorhanden war, so entsteht die Frage, ob es sich nicht ebenso mit den übrigen Wundern verhält, welche Proto-Marcus berichtet, und ob nicht die Heilung der Dämonischen, Aussätzigen, Gichtbrüchigen, Gelähmten, Taubstummen und Blinden, wie auch die Erweckung von Todten, ursprünglich symbolischer Ausdruck der geistigen Wirksamkeit Jesu, symbolischen Schilderungen das Dasein gaben, welche, später zu Thatsachen, obschon noch immer symbolischen Thatsachen, erwachsen, von Proto-Marcus oder, will man, schon in der Tradition vor ihm, in den ursprünglichen Bestand der ältesten Evangelien-Tradition eingeflochten oder mit in den geschichtlichen Stoff und unter ihn verarbeitet sind.

Zu beachten ist hierbei, wie alle Wundererzählungen des Marcus in dem geschichtlichen Umrisse gerade da vorkommen, wo sie entweder eine geschichtliche Wahrheit, deren Symbole sie sind, ins Licht stellen, oder eine Idee vergegenwärtigen, auf welche die Geschichte gerade hinwies.

1. Die Theophanie am Jordan.

Die erste Wundererzählung bei Proto-Marcus ist der Bericht, daß bei der Taufe Jesu der Himmel sich aufthat, der Geist in sichtbarer Gestalt einer Taube herniederschwebte und Gott selbst mit hörbarer Stimme Jesum für seinen Sohn erklärte, an welchem er Wohlgefallen habe, 1, 10. 11. Wer kann hier an einen sichtbaren Vorgang in der Außenwelt denken?

[1]) S. oben S. 175 f.

Abzuweisen ist auch die Annahme, daß hier eine psychologisch zu erklärende Vision beschrieben wird, sei sie Jesu, sei sie dem Johannes zu Theil geworden. Denn unwahrscheinlich ist sowohl, daß Jesus die Wahrheit in Visionen angeschaut, als daß er selber Jes. 42, 1 und den Königstitel, Ps. 2, 7, sollte auf sich bezogen haben; und daß dem Johannes schon damals das Mysterium der Messianität Jesu geoffenbart wäre, steht mit der Geschichte im Widerspruch[1]). Wir haben hier also mit einer mythischen Erzählung zu thun, in welcher, nach Art einer symbolischen Vorstellung, welche nach und nach mehr und am stärksten bei Lucas, 3, 21. 22, den Charakter einer sichtbaren Erscheinung annahm, die Ueberzeugung der Christen sich aussprach, daß der Himmel sich vor Jesu erschlossen habe (vgl. Ezech. 1, 1; Jes. 64, 1; Ap. Gesch. 7, 56; Joh. 1, 52), der Geist auf ihn niedergeschwebt sei (Jes. 11, 2), und daß er von Gott als sein Sohn (vgl. Ps. 2, 7 und Ap. Gesch. 13, 37) anerkannt worden. Diese symbolische Schilderung, welche vielleicht ursprünglich in keiner Beziehung zur Taufe stand, wurde ungesäumt als symbolische Begebenheit, als eine himmlische Inauguration, sei es von Proto-Marcus, sei es schon in der Tradition vor ihm, dem geschichtlichen Vorgange hinzugefügt, daß „Jesus von Johannes getauft war," Marc. 1, 9, und von da an seine große Aufgabe antrat.

2. Die Versuchung.

Marc. 1, 13. „Die wilden Thiere" sind hier das Sinnbild der Wildheit der menschlichen Leidenschaften (vgl. Ps. 22, 13. 17; Dan. 7, 3—8, vgl. v. 17; das große Thier, Offenb. 13, 17; 17, 7 ff., das Sinnbild der römischen Herrschaft, und den Kampf „mit dem wilden Thiere," welchen Paulus zu Ephesus (1. Kor. 15, 32) führte). Die „dienenden Engel" (vgl. Hebr. 1, 14) versinnbilden die Unterstützung Gottes, welche Jesus mitten in seinem Kampf mit dem Geist der Welt erfuhr, während „die vierzig Tage" den vierzig Jahren der Prüfung entlehnt sind, welche Israel, der Typus des Messias, in der Wüste zugebracht hatte. Dieses eine und andere ist eben so wenig buchstäbliche Geschichte, als die persönliche Erscheinung des Satans, die Zinne des Tempels und der Berg, von wo Jesu die Königreiche der Erde gezeigt wurden, Matth. 4, 1—11. Als Geschichte, an welche die Symbolik sich knüpfte, bleibt allein übrig, daß Jesus sich, nach seiner Taufe durch Johannes, in die Einsamkeit zurückzog, und in der Gemeinschaft mit Gott zu dem Kampf sich wappnete, welcher für ihn bei der Erfüllung seiner großen Aufgabe von Seiten der unhei-

[1]) S. oben S. 27.

ligen Welt (dem Gebiet des Satans, 2. Kor. 4, 4) zu erwarten stand. Vielleicht enthielt der ursprüngliche Grundriß erst allein den Bericht, „daß Jesus in der Wüste vom Satan versucht wurde," von welchem Bericht alsdann angenommen werden kann, daß er mit v. 12, als Ueberleitung, sich unmittelbar an v. 9 angeschlossen habe. Dieser kurze Bericht der Versuchung wurde nachmals symbolisch von Proto-Marcus oder in der Tradition, welcher er folgt, 1, 12. 13, ausgeschmückt, und weiter von Matthäus, 4, 1 - 11, verarbeitet, wie von Lucas, 4, 1—13, welcher die Schilderungen seiner Vorgänger noch stärker als wirkliche Begebenheiten vorstellt.

3. Der Besessene in der Synagoge.

Marc. 1, 23—28. Dieser Bericht ist eigentlich nichts anders als ein Duplicat von Marc. 5, 1 ff. und wurde aus diesem Grunde von Matthäus aus Proto-Marcus weggelassen[1]). Es mag weiter auch, aus demselben Grunde, bezweifelt werden, ob ein solches Duplicat (man erinnere sich der Kritik über die zweite Speisung[2]), wohl zum Stamm der ältesten schriftstellerischen Ueberlieferung gehört habe. Im Zusammenhang kann es zwischen Marc. 1, 22 und 29 gemißt werden, und es entsteht daher die Frage, ob sich nicht die ursprüngliche Ueberlieferung auf den Bericht von der ersten Predigt Jesu in der Synagoge beschränkt habe, durch welche er sich „als der, welcher Gewalt hatte" von den Lehrern seiner Zeit unterschied, Marc. 1, 21. 22. Die christliche Poesie symbolisirte sofort diese Thatsache durch die Vorstellung von einem durch Jesum ausgetriebenen Dämon, der vor ihm zittert und seine Christuswürde erkennt. Wo Jesus spricht als der, welcher Macht hat, da werden die Gewissen wach, die bösen Geister erkennen ihn und fahren auf sein Machtwort aus. War man gewohnt in der alten christlichen Kirche die sittliche Macht Jesu so zu symbolisiren, so wurde sofort das Symbol eine Begebenheit und an einen ursprünglich geschichtlichen Bericht, wie Marc. 1, 21. 22, dessen Wahrheit es symbolisch ins Licht stellt, geknüpft.

Aus dieser späteren Einfügung scheint ferner auch der dunkle Ausdruck *διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν, καὶ τοῖς πνεύμασιν — ὑπακούουσιν αὐτῷ*, Marc. 1, 27, erklärt werden zu müssen, dessen erstes Glied keinen Bezug auf die Austreibung des Dämons hat, sondern eine Wiederholung von v. 22 ist. Der Redactor hat hier, wie es scheint, die beiden von ihm gemeldeten Dinge, die Predigt und das Austreiben der Dämonen, zusammenfassen wollen, und dadurch sich dunkel ausgedrückt. Daß endlich das Be-

[1]) S. 22. [2]) S. 171 f.

ſeſſenſein auch von vielen Dämonen als Symbol geiſtiger Verdorbenheit gebraucht wird, geht aus Matth. 12, 43—45 und Luc. 11, 24—26 hervor, wo Jeſus ſelber den ſittlichen Zuſtand des Geſchlechts ſeiner Zeit (ἡ γενεὰ αὕτη, v. 45) mit dem eines Beſeſſenen vergleicht, aus welchem der Dämon ausfährt, um ſogleich mit ſieben anderen, die noch böſer ſind als er ſelber, zurückzukehren (vgl. auch die Symbolik Luc. 10, 17—19).

4. Heilung eines Ausſätzigen.

Marc. 1, 40—45. Dieſe Erzählung ſcheint nicht geſchichtlich zu ſein, da es undenkbar iſt, daß leiblicher Ausſatz auf ein bloßes Machtwort Jeſu gewichen ſein ſollte. Bedenklich iſt auch, geſchichtlich aufgefaßt, der Bericht, daß Jeſus in Folge des Bekanntwerdens dieſes Vorgangs „nicht mehr öffentlich in eine Stadt gehen konnte," und, um ſich dem Zulauf der Menge zu entziehen, „an wüſten Orten" einſam ſich aufhielt und auch da nicht geſchützt war; Vorſtellungen, welche nicht wohl mit dem Zwecke Jeſu in den Städten und Flecken Galiläas das Evangelium zu verkündigen, v. 38, übereinſtimmen, auch nicht mit dem Bericht v. 39, daß er dies wirklich gethan habe. Im Zuſammenhange bei Marcus ſteht dieſe Perikope iſolirt zwiſchen 1, 39 und 2, 1. Jeſus befindet ſich, v. 39, auf einer Reiſe in die umliegenden Flecken um daſelbſt zu predigen und kehrt, 2, 1, nach Kapernaum zurück. Die zwiſcheneinliegende Heilung des Ausſätzigen hat alſo auf der Reiſe ſtatt. Dies wird aber in der Erzählung nicht angedeutet. Die Perikope ſteht, ohne irgend ein Anzeichen des Zuſammenhangs mit dem Vorhergehenden, für ſich da. Lucas ſcheint dieſe Schwierigkeit gefühlt zu haben, und fügt deshalb dem Texte hinzu, Luc. 5, 12, daß dies geſchahe, während ſich Jeſus in einer der Städte befand," die er auf ſeiner Reiſe, nach der Berufung ſeiner erſten Jünger in Galiläa durchzog. Nicht unwahrſcheinlich iſt demzufolge, daß eine urſprünglich ſymboliſche Darſtellung eines von Jeſu gereinigten Ausſätzigen (vgl. Luc. 17, 12) in der Ueberlieferung zu einer leiblichen Wunderthat umgebildet, zwiſchen Marc. 1, 39 und 2, 1 eingeſchoben wurde und danach auch bei Matthäus ſich einfand. Als Sinnbild ſittlicher Unreinheit kommt der Ausſatz vor, Matth. 11, 5. Gleichfalls ſcheint ſymboliſch, daß Jeſus dem Ausſätzigen befiehlt ſich dem Prieſter zu zeigen, zum Beweiſe, daß er, nach den Vorſchriften des Geſetzes, rein iſt. Denn der ſittlich Ausſätzige, welcher durch Jeſus von der Sünde gereinigt iſt, ſteht dem prieſterlichen Geſetze als ein Reiner gegenüber, gegen welchen das Geſetz ſeine verurtheilende Kraft verloren hat. Der Verfaſſer wählte um dieſe Erzählung unterzubringen die Reiſe Jeſu durch Galiläa, deſſen Bewohner in dem Urtheil des jeruſalemiſchen Prieſterthums für ausſätzig in beſonderem Maße gehalten wurden.

5. Der Paralytische zu Kapernaum.

Marc. 2, 3—12. Die leibliche Heilung des Paralytischen kann, wenn sie als Thatsache angesehen wird, nicht für Geschichte gelten. Zwischen dem Vermögen einen Gelähmten durch ein Wunder zu heilen und der Macht die Vergebung der Sünden anzukündigen besteht keine Verbindung als in der Auffassung des Evangelisten oder der Tradition, der er folgte, welche, im Widerspruch mit Jesu selber[1]), im Vollbringen eines physischen Wunders einen Beweis für seine göttliche Sendung sah. Wie die anfänglich symbolische Vorstellung, nachdem sie in der Tradition zur Thatsache geworden, ihren ursprünglichen Charakter schon abgelegt hat, geht daraus hervor, daß die Erzählung, wie sie jetzt lautet, mit sich selber im Widerspruch ist. Denn das Bedenken der Schriftgelehrten, daß Jesus, indem er Sünden vergiebt, sich an die Stelle Gottes setze, 2, 7, und der darauf folgende Beweis Jesu, daß er die Macht habe auf Erden die Sünden zu vergeben, v. 10, stimmt nicht zu v. 5. Denn Jesus hatte die Sünden nicht vergeben, sondern mit den Worten: „Deine Sünden sind dir vergeben," dem Kranken die Vergebung der Sünden durch Gott verkündigt. (Vgl. Luc. 7, 47; 24, 47; Joh. 20, 23). Weiter wird die Vermuthung eines erst späteren Ursprungs dieser Erzählung verstärkt durch die ungenaue Darstellung, daß man, um den Kranken zu Jesu zu bringen, das Dach abdeckte, was unnöthig war, da man in morgenländischen Häusern vom Dache her, durch eine vorhandene Oeffnung, in das Haus hernieder gelangte; eine Ungenauigkeit, welche Luc. 5, 19 zu verbessern gesucht hat. Als Geschichte bleibt hier allein übrig, daß Jesus nach seiner Rückkehr nach Kapernaum, dem Volke das Wort redete (ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον), ein Umstand, welcher in der späteren Tradition des Matthäus, 9, 1, welcher sich allein auf das Wunder beschränkt[2]), ganz verloren ging. Von dem Inhalt dieser Predigt gab die ursprüngliche Grundschrift eben so wenig als Marc. 1, 21. 22 Nachricht. Die Spitze, worauf die hier angeknüpfte mythische Erzählung hinausgeht, ist die Vergebung der Sünden, welche Jesus von Gottes wegen dem Sünder zusagt. Die Wirkung dieser Predigt wird in der Heilung eines Paralytischen gezeichnet, des Sinnbildes eines Menschen, dessen sittliche Kraft durch das Bewußtsein seiner Sünden gelähmt ist (vgl. Jes. 35, 3, LXX; Hebr. 12, 12: ἰσχύσατε γόνατα παραλελυμένα, und die symbolische Bedeutung der „Krüppel", Matth. 11, 5). Von dieser geistlichen Paralyse heilte Jesus die Menschen, indem er den Glauben an die vergebende Liebe Gottes in ihnen weckte. Eine solche symbolische Schil-

---

[1]) S. oben S. 193 ff.

[2]) S. S. 128. 138.

berung, welche auch noch später, als sie schon als Thatsache genommen wurde, ihre symbolische Bedeutung behielt, wurde als sinnbildliche Darstellung des Inhalts der Predigt Jesu zu Kapernaum von Proto-Marcus oder schon in der Ueberlieferung vor ihm an den ursprünglichen Grundriß, Marc. 2, 2, geknüpft. Der Verfasser oder die Tradition vor ihm setzt diese Schilderung nicht ohne Grund hierher, wo in der Urschrift Jesus auftritt um zu „dem Volke" zu sprechen, indem die Predigt von der Vergebung der Sünden, deren sich die Pharisäer nicht bedürftig fühlten, insbesondere dem unter dem Joch des priesterlichen Gesetzes mit Sünden belasteten und müden „Volke" galt. Dieses war der Paralytische, welcher, unter das Joch der Sünden gebeugt und sittlich gelähmt, von Jesu mit der Predigt getröstet wurde, daß bei Gott für den durch die Sünde Ermüdeten und Beladenen Vergebung ist.

6. Die Heilung eines Mannes mit einer verdorrten Hand.

Marc. 3, 1—6. Auch diese Geschichte enthält ungeschichtliche Bestandtheile. Denn sowohl die plötzliche Genesung einer verdorrten Hand durch ein bloßes Machtwort, als auch der Umstand, daß die Pharisäer schon in dieser früheren Periode des Lebens Jesu sollten mit der Partei des Herodes sich zusammengethan haben, um ihn aus dem Wege zu räumen, Marc. 3, 6, ist auf geschichtlichem Standpunkt bedenklich. Vielleicht enthielt der ursprüngliche Grundriß einfach dies: „Und (bei einer andern Gelegenheit) ging er wieder in eine Synagoge; und sie hielten auf ihn, ob er am Sabbath heilen würde, um ihn beschuldigen zu können. Und er sprach zu ihnen: Soll man am Sabbath Gutes thun oder Böses thun, eine Seele retten oder sie tödten? Auch so bietet die Erzählung des Marcus ein gutes Ganze. Vorausgesetzt wird, daß Jesus an Sabbathtagen Heilungen vorgenommen hat. Als er sich nun, bei einer andern Gelegenheit, wieder am Sabbath in einer der Synagogen Galiläas zeigte, achteten die Pharisäer auf ihn, ob er auch jetzt wieder es thun würde, um ihn der Sabbathsschändung beschuldigen zu können. Dieses Vorhaben gab Jesu Veranlassung das Erlaubte der Heilungen am Sabbath ins Licht zu setzen. Die Erzählung ist vollständig, auch wenn man die hier berichtete Thatsache der Heilung einer verdorrten Hand außer Rechnung läßt. Erst eine spätere Ueberlieferung fügte der ursprünglichen Skizze die Thatsache einer Heilung hinzu, da man für wahrscheinlich ansah, daß Jesus sein Recht am Sabbath Gutes zu thun auch jetzt durch die That gestützt haben werde. Lucas ließ, 6, 7, αὐτόν nach θεραπεύει weg, und drückt dadurch die Ansicht aus, daß man auf Jesum nicht Acht hatte um zu sehen, ob er eine bestimmte Person (αὐτόν) heilen, sondern im allgemeinen, ob er am Sabbath heilen werde.

Vielleicht las er in seinem Marcus αὐτόν sogar nicht. Daß hier in einer jüdischen Synagoge, als Beispiel einer Heilung, ein Mann mit einer verdorrten Hand gewählt wurde, kann der Absicht zugeschrieben werden, daß der Evangelist hervorheben wollte, wie Jesus für die dürren Lehrsatzungen der Synagoge ein neues religiöses Leben an die Stelle setzte. Denn Dürre war das gebräuchliche Sinnbild geistiger Unfruchtbarkeit, Marc. 4, 6; 11, 20; Luc. 23, 31.

7. Verschiedene Wunder auch durch Berührung.

Marc. 3, 7b. 8 und 10—12. Die beiden ersten Verse enthalten eine Erweiterung des ursprünglichen Berichts v. 7a: „eine große Menge aus Galiläa folgte ihm." Die Erwähnung Judäas, Jerusalems, Idumäas und des Gebietes jenseit des Jordans, ja selbst Tyrus und Sidons, kann eben so wenig geschichtlich sein, als die Erzählung bei Matthäus, wo das Wunder in einen noch früheren Zeitpunkt versetzt und allen diesen Ländern noch die Dekapolis hinzugefügt wird, 4, 24. 25[1]). V. 10 und 11 geben eine Erklärung des Vorhabens Jesu in v. 9, und das Gebot, v. 12, ihn nicht offenbar zu machen, paßt hier, wo Jesus von einer zahlreichen Schaar umringt war, nicht in den Zusammenhang. In dem ursprünglichen Grundriß stand vielleicht allein: „Und Jesus begab sich mit seinen Jüngern zum Meere und eine große Menge aus Galiläa folgte ihm. Und er sagte seinen Jüngern, daß sie ein Schifflein hinter ihm bereit halten möchten wegen der Menge, daß sie ihn nicht drängten."

8. Der Sturm auf dem See.

Marc. 4, 39. 41. Die Reise von Kapernaum nach dem jenseitigen Ufer kann in dem geschichtlichen Bestande des Marcus nicht entbehrt werden. Daß Jesus, ermüdet von der Arbeit dieses Tages, sich Abends im Schiffe schlafen legt, seine verzagten Jünger wegen ihres Mangels an Glauben bestraft und das Vertrauen auf Gott in ihrer Seele wieder erweckt, enthält in sich nichts Unwahrscheinliches. Die Reihenfolge in der Erzählung nach der Redaction des Matthäus, bei welchem 8, 26, im Unterschiede von Deutero-Marcus, 4, 39. 40, die Anrede an die Jünger dem Stillen des Sturms auf dem Meere voraufgeht, ist wahrscheinlich die ursprüngliche des Proto-Marcus[2]). Auch hier spiegelt sich nun nachmals das Stillen des Sturms im Gemüth der Jünger in der Vorstellung ab, daß Jesus den Sturmwind schilt und die See beschwichtigt, ein Symbol, welches

[1]) S. oben S. 20. [2]) S. S. 22.

in der Ueberlieferung zur Thatsache geworden, hier, sei es durch Proto-Marcus, sei es in der Tradition vor ihm, dem geschichtlichen Grundriß hinzugefügt wurde, welcher vielleicht nicht weiter reichte als bis auf Matth. 8, 26a, Marc. 5, 38. 40. Für den paraboliſchen Gebrauch des Meeres und Sturmwindes bei den Hebräern vergleiche man 1. Könige 19, 11 und Pſ. 107, 25. 28—30.

9. Der Beſeſſene im Lande der Gadarener.

Marc. 5, 1—20. Die umſtändlichere Erzählung des Marcus hat, nach der oben von uns aufgeſtellten Regel[1]), den Vorrang vor der kürzeren des Matthäus. Daß die Dämonen bitten in eine Heerde vieler Schweine zu fahren, und daß eine ganze Heerde ins Meer ſtürzt, Matth. 8, 30. 31. 32, iſt, da Matthäus nur von zwei Beſeſſenen redet, deren künſtliche Entſtehung aus dem einen Beſeſſenen bei Marcus uns klar geworden[2]), nicht erklärlich ohne den Bericht des Marcus 5, 9, daß in den einen Beſeſſenen eine Legion Dämonen gefahren war. Daß dieſe Heerde, „von einem Abhange" in den See ſtürzte, wird auch erſt durch die Bemerkung des Marcus, 5, 11, erklärt, daß die Heerde „am Berge" weidete. Ebenſo wird die Anrede des Beſeſſenen an Jeſus, Matth. 29, erſt durch Marc. 5, 8: ἔλεγε γάρ κτἑ, verſtändlich. Nimmt man hier hinzu was früher über die Zweizahl und die Gloſſeme im Text des Matthäus bemerkt worden[3]), ſo unterliegt keinem Zweifel, ob die Priorität dem Bericht des Marcus zukomme.

Da Jeſus Beſeſſene geheilt hat und die Erzählung des Marcus von dem, was im Lande der Gadarener ſich begeben, 5, 1 ff., nichts von geiſtigem Wirken Jeſu unter den dortigen Heiden berichtet, ſo ſcheint dieſe Erzählung nicht lediglich mythiſch, ſondern mindeſtens theilweiſe geſchichtlich zu ſein. Hierzu kommt, daß unter der Vorausſetzung, daß Marcus einen geſchichtlichen Abriß von Jeſu Umherwandern in Paläſtina giebt, die Reiſe von der Weſtſeite des Meeres nach dem gegenüberliegenden Ufer und die Rückkehr Jeſu nach Kapernaum, 5, 21, nicht ohne Zerſtörung des Zuſammenhangs entbehrt werden kann.

Inzwiſchen iſt klar, daß die Erzählung, ſo wie ſie vorliegt, nicht geſchichtlich ſein kann. Daß ein Wahnſinniger, im Zuſammenhange mit dem herrſchenden Volksglauben, Matth. 12, 43—45 und Luc. 8, 2, der Meinung iſt, daß er von vielen Dämonen beſeſſen ſei, und ſich mit dieſen identificirt, wäre an ſich denkbar, vielleicht ſogar, daß er für die Dämonen fürbittend eintritt und für ſie einen Zufluchtsort in den Schweinen aus-

[1]) S. 127 f. [2]) S. 22. [3]) S. 78 ff. 91 ff. 97 ff. 117.

bedingt; aber nicht denkbar ist, daß Jesus diesem sonderbaren Verlangen sollte entsprochen haben, und am wenigsten, daß die Dämonen, welche allein in der Volksmythologie und in der Einbildung eines Wahnsinnigen vorhanden waren, wirklich in die Schweine gefahren sein und deren Untergang verursacht haben sollten. Die rationalistische Erklärung, nach welcher der Besessene selber in Raserei sich auf die Heerde geworfen haben soll, ist mit der Erzählung im Widerspruch, welche keine andere Vorstellung zuläßt, als daß die Legion Dämonen, aus dem Besessenen ausgetrieben, in diese Thiere einging (ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν), Marc. 5, 12, welche denn auch, der großen Anzahl der Dämonen halber, auf „gegen zweitausend" geschätzt wurden.

Ist sowohl die buchstäbliche als die rationalistische Erklärung dieser Erzählung verwerflich, so entsteht die Frage, ob die ursprüngliche Skizze vielleicht nichts mehr enthielt, als den Bericht, daß Jesus, in dem Gebiet von Gadara angelangt, Marc. 5, 1, einen Dämonischen geheilt hat, in dieser oder ähnlicher Weise, v. 2: „und als er aus dem Schiffe trat, kam ihm ein Mann entgegen aus den Gräbern mit einem unreinen Geist. Und Jesus sagte: fahre aus diesem Menschen aus", worauf denn vermuthlich eine Schlußformel folgte, an welche sich weiter der Bericht von der Rückkehr nach Kapernaum, 5, 21, anschloß. Wie dem sei, auf Compilation oder spätere mythische Erweiterung von anderer Hand weist sichtlich der verschiedene Sprachgebrauch, welcher das muthmaßlich später Hinzugefügte von dem unserer Annahme nach Ursprünglichen unterscheidet: μνήμασιν, v. 3 und 5 (vgl. μνημείων, v. 2 und überall anderwärts, wo Marcus vom Grabe spricht); ὁ δαιμονιζόμενος, v. 15. 16 und ὁ δαιμονισθείς, v. 18 (vgl. ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, v. 2); προσεκύνησεν αὐτόν v. 6, A C L Δ u. s. w. gegen ℵ B D u. s. w. (vgl. 15, 19, αὐτῷ); υἱέ, Vocat., v. 7, wo Marcus sonst den Nominativ mit dem Artikel schreibt (vgl. v. 8; 14, 36; 15, 18. 29. 34 mit der Parallelstelle); πρὸς τῷ ὄρει, v. 11 (vgl. πρὸς τὴν θύραν, 2, 2); die Ausfüllung αὐτούς hinter βόσκοντες, v. 14, wo anderwärts die elliptische Form dem Marcus eigen ist[1]); der Gebrauch von Aoristen, ἤδραμεν, προσεκύνησεν, v. 6 (15, 19: προσεκύνουν), παρεκάλεσαν, v. 12 (6, 56 παρεκάλουν), wo Marcus in dergleichen Fällen, und hier selbst Matthäus, v. 31, des Imperfectums sich bedient[2]); προσκυνεῖν, v. 6, wo Marcus, ausgenommen 15, 19, und auch da unter Beifügung von τιθέντες τὰ γόνατα, zu schreiben gewohnt ist γονυπετεῖν, 1, 40; 10, 17, προσπίπτειν, 5, 53; 7, 25, πίπτει πρός 5, 22, (vgl. die Parallelstellen bei Matthäus); der Gebrauch des Gen. absol.

[1]) S. 79. [2]) S. 119.

mit einem Part. Präs., v. 18, wo Marcus ἐν τῷ mit dem Infinitiv schreibt (vgl. Marc. 2, 15 mit Matth. 9, 10); ὁ κύριος, v. 19, zur Bezeichnung Gottes, außer 13, 20, welches vielleicht ebenfalls späteren Ursprungs ist[1]), allein hier. Ferner reimt sich ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν, v. 6, nicht wohl mit εὐθὺς ἀπήντησεν αὐτῷ, v. 2, und eben so wenig die Vielheit der Dämonen, v. 9—13, mit v. 2 und 8, wo von nur einem Menschen mit einem unreinen Geist gesprochen wird.

Ist ein ursprünglich einfacher Bericht über einen gadarenischen Besessenen in der späteren Tradition erweitert worden, so läßt sich der symbolische Charakter auch dieser Erzählung nicht verkennen. Der Besessene mit den vielen Dämonen ist das Sinnbild der Heidenwelt, die nach den damaligen Vorstellungen der Schauplatz war, auf welchem die bösen Geister die Herrschaft hatten. Der Unwissenheit und wilden Leidenschaften zur Beute, ist sie, als die Besessene, wild und unzähmbar. Aber Jesus kommt. Die bösen Geister erkennen ihn als ihren Größeren, zittern in seiner Gegenwart, und ihr Ende ist es, indem sie seiner sittlichen Uebermacht weichen, in die Schweine (das Bild heidnischer Unreinheit) zu fahren, und mit diesen, d. i. mit allem Unreinen, das ihnen anklebt, vernichtet zu werden. Die Heidenwelt, zuvor eine Beute der Dämonen, sitzt, erlöst durch Jesus und zu gesunden Sinnen wieder zurückgebracht, wie dieser Besessene, zu seinen Füßen. Diese sinnreiche Erzählung, später als Thatsache aufgefaßt und mit unwesentlichen Zügen, v. 18 f., ausgeschmückt, wurde in dem ursprünglichen geschichtlichen Bestande, sei es von Proto-Marcus, sei es schon in der Tradition vor ihm, mit der Heilung eines Besessenen verbunden, und zwar, nicht ohne Absicht, eines solchen im heidnischen Landgebiete der Gadarener.

10. Die Auferweckung der Tochter eines Obersten in Kapernaum.

Marc. 5, 22—24. 35—43. Die Geschichte von dem Obersten zu Kapernaum, welcher bei der Rückkehr Jesu aus dem Lande der Gadarener seine Hülfe für seine kranke Tochter anruft, und von dem, was darauf im Sterbehause vorgegangen, kann, so wie sie vorliegt, eben so wenig für historisch, als, ihrer Stellung halber in der geschichtlichen Zeichnung der Wanderung Jesu durch das jüdische Land, für bloß mythisch gehalten werden. Auch hier entsteht daher die Frage, ob nicht an eine ursprünglich geschichtliche Begebenheit eine mythische Darstellung, sei es im Proto-

[1]) S. 178.

Marcus, sei es schon in der Ueberlieferung vor ihm sich angeschlossen habe. Gab in der Erzählung von der Berufung der vier ersten Jünger ein von Marcus und Matthäus geschichtlich überliefertes Wort Jesu, daß die Jünger „Menschenfischer" werden sollten, Anlaß zur mythischen Schilderung des wunderbaren Fischzuges, Luc. 5, 1—11, so ist der Zielpunkt in der Erzählung von der Auferweckung der Tochter des Obersten das Wort Jesu an den betrübten Vater: „Fürchte dich nicht, glaube nur!" und das darauffolgende: „Das Kindlein ist nicht todt, sondern es schläft." Der Vater kommt, die Hülfe Jesu für seine sterbende Tochter anzurufen[1]). Unterwegs trifft ihn die Botschaft, daß sie gestorben ist. Jesus betritt nun das Sterbehaus, ist da Zeuge des leeren und äußerlich förmlichen Klagegeheuls, welches damals zum jüdischen Ceremoniell gehörte, und spricht, darüber entrüstet, das Wort: „was lärmt und weinet ihr? das Kindlein ist nicht todt, sondern es schläft!" Dieses strafende Wort Jesu kann ursprünglich nicht, wie bei Proto-Marcus, in Verbindung mit der Auferweckung des Töchterchens gestanden haben, da man nicht einsieht, wie Jesus mit Beziehung auf einen ausnahmsweisen Vorgang, welchen Niemand der Anwesenden möglicherweise erwarten konnte, das äußerlich förmliche Klagegeheul der Juden mißbilligen konnte. In der Voraussetzung hingegen, daß Jesus hier eine allgemeine Wahrheit aussprach, daß der Tod für alle Frommen ein Einschlafen zu einem höheren Leben ist[2]), gab es Grund, über den leeren Lärm die Stimme der Mißbilligung zu erheben. Der Glaube an Leben und Unsterblichkeit, bei den Juden noch immer mehr ein Lehrartikel, als eine innerliche Kraft zum Troste der Betrübten (vgl. Joh. 12, 24), wurde erst durch Jesu lebenweckenden Geist zu einer Wahrheit. Nehmen wir an, die Erzählung ist Geschichte bis zu v. 39 hin, so kann der darauf folgende Bericht der leiblichen Auferweckung als die symbolische Einkleidung der Wahrheit angesehen werden, daß Jesus durch das Evangelium Leben und Unsterblichkeit an das Licht gebracht hat; eine Einkleidung, welche später, als Thatsache aufgefaßt, unter Aufbewahrung jedoch der symbolischen Bedeutung, von Proto-Marcus, oder schon vor ihm in der Ueberlieferung, dem ursprünglichen geschichtlichen Bericht hinzugefügt worden ist.

11. Das blutflüssige Weib.

Marc. 5, 25—34. Die Erzählung von der Heilung einer blutflüssigen Frau, welche zwischen die beiden Theile der vorigen gestellt ist, trägt, so

[1]) Ueber die Priorität des Textes des Marcus wurde oben gehandelt S. 128.

[2]) Vgl. Joh. 11, 11; Ap. Gesch. 7, 60; 1. Kor. 7, 39; 15, 6. 18. 20. 51; 1. Thess. 4, 13. 14. 15; 2. Petr. 3, 4, wo gleichfalls, im Sinne Jesu, das Sterben mit einem Schlaf verglichen wird.

viel ich sehen kann, keinen symbolischen Charakter. Die Vorstellung, daß sie durch eine geheimnißvolle Kraft, die unwillkürlich von Jesu ausging, geheilt wurde, beruht auf einer subjectiven Reflexion, vielleicht schon der Jünger oder, noch wahrscheinlicher, des Erzählers oder des späteren Ueberarbeiters, welche sodann, in einer noch späteren Ueberlieferung bei Lucas, Jesu selber in den Mund gelegt wurde[1]). Wird diese Reflexion als Glosse außer Rechnung gelassen, so wird diese Frau nicht durch eine Kraft geheilt, welche unwillkürlich von Jesu ausging, auch nicht durch Jesu Willen und Machtwort, sondern durch die Kraft ihres Glaubens, s. v. 34. Unter diesem Vorbehalt kann die Erzählung für Geschichte gelten. Was einen gleichartigen Bericht, Marc. 6, 56, anbetrifft, so kann es auch da keine Schwierigkeit haben den abergläubischen Wahn, daß man durch Berührung der Kleider Jesu genesen werde, für geschichtlich zu halten, und es bleibt das Schlußwort, daß „so Viele ihn anrührten gesund wurden", auf Rechnung der ungeschichtlichen Tradition, welche dem ursprünglichen Grundrisse hinzugefügt wurde. Daß ein solches Schlußwort nicht erforderlich war, zeigt Marc. 3, 10[2]), wo gleichfalls die Kranken Jesum überfallen um ihn anzurühren, ohne daß jedoch die Heilung als Folge berichtet wurde. Bei Matthäus fällt die Vergrößerung des Wunders ins Auge. Nach Marcus, 6, 56b, werden die Kranken gesund indem sie Jesum berühren (ὅσοι ἂν ἥπτοντο αὐτοῦ) v. 56, nach Matthäus, welcher 14, 36 αὐτοῦ wegläßt, durch die Berührung des Saums seiner Kleider[3]).

12. Die Speisung der Fünftausend.

Marc. 6, 34—44. Die Speisung der Fünftausend, als Thatsache angesehen, übersteigt, mehr als irgend ein anderer Wunderbericht, die Grenzen des Denkbaren. Daß diese Erzählung an eine geschichtliche Thatsache angeknüpft wurde, geht aus der Art hervor, wie sie mit v. 30—34 verbunden ist. Jesus überblickt die große Schaar, die ihm bei seiner Ueberfahrt schon vorausgereist war und auf dem jenseitigen Ufer des Meeres auf seine Ankunft wartete. Nach 4, 34 „jammert es Jesum dieser Schaar, weil sie wie Schafe waren, die keinen Hirten haben." Dies geht auf nichts anderes (vgl. Matth. 9, 36—38)[4]), als auf ihren geistigen Zustand und kann ursprünglich nicht zur Einleitung einer Schilderung gedient haben, in welcher Jesus für den leiblichen Bedarf einer zahlreichen Menge Sorge trägt. Auch die folgenden Worte, Marc. 6, 34: „und er fing eine lange

[1]) S. S. 129. 155. 196.
[2]) Vgl. S. 205.
[3]) S. 148 f.
[4]) S. 26.

Predigt an", lassen erkennen, was Jesus für die hirtenlose Heerde that. Er unterwies sie, eben wie er dies Marc. 1, 21. 22; 2, 2; 3, 32; 4, 2; 6, 2. 6; 10, 1; Matth. 5, 1 ff. that. Er gab ihnen kein irdisches Brodt, sondern theilte das „Brodt des Lebens" aus, ein Ausdruck, welcher, obgleich er allein im vierten Evangelium vorkommt, wie oben schon bemerkt wurde, für eine Metapher gehalten werden kann, deren Jesus sich wirklich bedient hat. Auch bei Matthäus, 5, 6, redet Jesus von Solchen, welche „nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten", und sagt ihnen zu, daß „sie gesättigt werden sollen", χορτασθήσονται, eben wie Marc. 6, 42 ἐχορτάσθησαν[1]). Hieraus entstand die symbolische Vorstellung von der wunderbaren Speisung von Tausenden, welche, sofort als Thatsache aufgefaßt und mit verschiedenen unwesentlichen Zügen, unter anderm mit der Vervielfältigung auch der Fische ausgeschmückt, von Proto-Marcus oder bereits in der Ueberlieferung vor ihm an den geschichtlichen Bericht, daß Jesus die hirtenlose Schaar „lehrte", angeknüpft wurde. Das Lebensbrodt, welches Jesus austheilt, genügt um Tausende zu nähren, und es bleibt noch, wenn sie gesättigt sind, überflüssig übrig. Allein dieses Brodt, nicht das irdische, hat die Eigenschaft nicht gänzlich aufgebraucht zu werden und unter den Händen Jesu sich wunderbar zu vervielfältigen. Dies ist der erhabene Sinn der allegorischen Erzählung, von welcher Marc. 8, 1—9, wie wir früher nachwiesen[2]), nichts anders als ein Duplicat ist, welches in den Zusammenhang zwischen Marc. 7, 31—37 und Marc. 8, 10 nicht gut paßt. An die Einsetzung des Abendmahls wurde dabei nicht gedacht, und in der Zwölfzahl der Körbe ein Symbol Israels zu sehen, welches durch die Speisung der Heiden nicht beeinträchtigt wurde, scheint ebenfalls gesucht.

13. Das Wandeln über den See.

Marc. 6, 45b: καὶ προάγειν — 52. Die ungeschichtliche Erzählung von dem Wandeln Jesu über den See kann im Zusammenhange gemißt werden, so daß v. 45a ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον an καὶ διαπεράσαντες 6, 53 sich anschließt.

Dies nicht allein, sondern auch der Zusammenhang von v. 45b—52 mit 6, 53 läßt zu wünschen übrig. 1. Jesus befiehlt seinen Jüngern nach Bethsaida (Julias[3]) überzusetzen, und anstatt dessen kommen sie im Lande

---

[1]) S. 198. [2]) S. 34. 171 f.

[3]) Auch Luc. 9, 10 ist Bethsaida Julias gemeint. Josephus kennt, Ant. XVIII, 2, 1 (vgl. de B. J. III, 10, 7 und Plin. V, 15) nur ein Bethsaida, welches, ursprünglich eine κωμή, Marc. 8, 22. 26, von dem Vierfürsten Philippus zu einer πόλις, Luc.

Genezareth an, 6, 53. 2. Die Lage Bethsaidas an der Nordostküste des Meeres stimmt nicht zu πέραν, wo dieser Flecken nicht lag. Dagegen lag Genezareth am jenseitigen Ufer (διαπεράσαντες). 3. Um von der Ostseite des Meeres nach Bethsaida zu schiffen, fuhr man nicht quer über, sondern längs des Ufers, im Widerspruch mit ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης, v. 47. 4. Die Erwähnung einer Reise nach Bethsaida, schon hier, ist eine Vorausnahme von Marc. 8, 22 an unrechter Stelle. Im Widerspruch steht ferner die Erzählung mit sich selber. Nach v. 48a geht Jesus über den See zu ihnen, mit der kenntlichen Absicht ihnen in der Noth zu Hülfe zu kommen; nach v. 48b „wollte er vor ihnen vorübergehen" und hatte also die Absicht, nicht sich den Jüngern anzuschließen, sondern ohne Begleitung nach dem jenseitigen Ufer zu gehen. Apokryphisch klingt ferner, daß Jesus, wenn er am Ufer stand (ἐπὶ τῆς γῆς), im Dunkel einer trüben Nacht und bei stürmischem Wetter nicht nur das in der Mitte des Sees schwankende Fahrzeug gesehen haben soll, sondern auch, wie seine Jünger „sich mit Rudern abquälten." Die Erklärung dieses Wandelns auf dem See von einem Wandeln längs des Ufers, welches die Jünger vermittelst eines optischen Truges für ein Wandeln über den See gehalten haben sollten, widerstreitet v. 47. 50. 51 und Matth. 14, 28. 29, wo eben so von Petrus ein Wandeln ἐπὶ τὰ ὕδατα ausgesagt wird, und mit der Art, wie die Evangelisten, Marc. 6, 51. 52 und Matth. 14, 33, zu erkennen geben, daß sie den Vorgang für eine Wunderthat halten. Ein optischer Betrug würde überdies, wenn er auch statt gehabt hatte, sich alsbald aufgeklärt, und nicht als Mißverständniß in der Ueberlieferung haben festgehalten werden können.

Ist diese Erzählung späteren Ursprungs, so bleibt, nachdem sowohl die buchstäbliche als die rationalistische Auffassung verwerflich befunden worden, nichts übrig, als dieses Wandeln auf dem See für eine später mit apokryphischen Zügen bereicherte symbolische Darstellung zu halten. Daß Jesus mitten in einem Sturm ruhig über die ungestümen Wellen einherschreitet, drückt sinnbildlich aus, daß er, der sittlich Große, mitten in den Stürmen auf dem Meere des Lebens aufrecht steht. Aus dieser Symbolik entstand die Sage, daß Jesus über den See gewandelt sei, welche sofort in der Ueberlieferung an eine der Reisen Jesu über das Meer, von welcher die

---

9, 10, erhoben und, nach der Tochter des Augustus, Julias genannt wurde. Ein anderes Bethsaida in Galiläa an der Westküste des Meeres gelegen, erwähnt allein der vierte Evangelist, Joh. 12, 21, was unter die Beweise seiner geringen Bekanntschaft mit der Geographie Palästinas gerechnet werden muß. Vgl. meine kritisch historische Untersuchung des Evangeliums nach Johannes S. 434—436.

ursprüngliche Skizze des Marcus berichtete, angefügt ward. Bei Matthäus wird die Symbolik noch erweitert, 14, 28—32. Wandelte der Meister ruhig dahin über die Wogen der See, so befindet sich der Jünger sogleich in dem Wahn, daß auch er dieselbe Macht besitze. Doch Petrus sinkt aus Mangel an Glauben und würde von den Wellen verschlungen worden sein, wenn nicht die starke Hand Jesu (vgl. Luc. 22, 31. 32) ihn ergriffen und gerettet hätte. Daß der Wind bei Jesu Kommen sich legte (ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος), erinnert an einen ähnlichen apokryphischen Zug in der symbolischen Erzählung Marc. 4, 39 b, wo dieselben Worte stehen[1]).

14. Das kananäische Weib.

Marc. 7, 24—30. Daß Jesus vom Lande Genezareth nordwärts durch Tyrus und Sidon, 7, 24. 31, und von da, mitten durch das Land der Dekapolis, nach der nördlichen Küste des galiläischen Sees sich begab, dort sich nach Dalmanutha einschiffte, welches an der Südküste des Meeres lag, 8, 10, sodann die Reise nordwestlich nach Bethsaida Julias, 8, 22, und von da zu Fuß in die Umgegend von Cäsarea Philippi unternahm, gehört zu dem geschichtlichen Bestande der ursprünglichen Skizze. Die Begegnung mit einem griechischen Weibe aus Tyrus hat an sich nichts Befremdendes, selbst dies nicht, daß Jesus ihre Tochter von einem Zustande vermeintlicher Besessenheit befreit hat. Anstößig ist hier allein der Umstand, daß diese Heilung aus der Ferne erfolgt. Abgesehen von diesem undenkbaren Wunder, wird überdies die buchstäbliche Auffassung der Erzählung von großen Schwierigkeiten gedrückt. Bei dieser Auffassung beabsichtigt das kananäische Weib nichts anderes, als von der Wundermacht eines jüdischen Mannes, von welchem sie durch Hörensagen wußte, daß er Dämonen austreiben könne, Vortheil zu ziehen, und wird wegen ihres Vertrauens auf Jesu physische Wundermacht gepriesen. Wir fragen: kann dies geschichtlich sein, und stimmt es mit dem Charakter Jesu überein, wie er anderweitig bekannt ist, Jemand deshalb zu preisen, weil er in ihm einen Teufelsbanner sah und an seine Wundermacht glaubte? Ist dies der Charakter des Glaubens, welchen Jesus an den Menschen schätzte und von ihnen forderte? Weisen nicht dagegen χορτασθῆναι und das „Brodt der Kinder" (das Brodt, welches Israel zukam) auf die geistigen Vorrechte, welche das Volk Gottes im ausschließlichen Sinne theilte, und kann dies Brodt von der Wohlthat einer leiblichen Heilung mittelst eines physischen Wunders verstanden werden? Auch die Antwort der Frau hat nicht den geringsten

[1]) Vgl. oben S. 205 f.

Werth, da sie nichts anderes beabsichtigte, als daß auch die Heiden den Segen der physischen Wundermacht Jesu theilen möchten. Werden diese Bedenken mit Recht aufgeworfen, so bleibt hier nur übrig, die Erzählung für eine sinnbildliche Darstellung des Verhältnisses der Heidenwelt zum Gottesreich anzusehen. Schon die Benennung dieser Frau in dem älteren Text[1]) als „eine Kananiterin", ein Volksname, welcher von den älteren Bewohnern dieser Strecken entlehnt ist, zu Jesu Zeit aber nicht mehr bestand, klingt ungeschichtlich und läßt vermuthen, daß der ursprüngliche Erzähler eine sinnbildliche Schilderung hat entwerfen wollen. „Das heidnische Weib" bedeutet in dieser Erzählung das Heidenthum als Volk, „die Heidenwelt" (vgl. „das Weib" in der Apok. 12, 1, welches Israel vorstellt), und ihre Tochter stellt die Kinder dieses Volks dar, so wie die Einwohner Jerusalems „die Tochter Zions" genannt werden, Zach. 9, 9; vgl. Ps. 9, 15; Jes. 1, 8; 3, 16; 62, 1; Jer. 46, 11 und andere Stellen. Die Tochter (die Bewohner der Heidenwelt) steht unter der Macht des Satans, (vgl. Ap. Gesch. 26, 18). Die Mutter (die Heidenwelt) bittet, daß auch *ihre* Kinder am Segen der wahren Religion Theil nehmen mögen, und fleht Jesum an, daß er sich ihrer erbarme. Wurde die Heidenwelt von Israel mit Geringschätzung betrachtet und mit dem verächtlichen Namen „Hunde" bezeichnet, so schreckt sie dies nicht ab. Die Heiden mögen Hunde sein, aber dies schließt nicht aus, daß nicht auch sie berufen wären den Segen Israels zu theilen, da auch die Hunde, sei es denn auch nur unter dem Tische, von dem miteſſen, was den Kindern vorgesetzt wird[2]). Diese sinnreiche Erzählung drückt ganz den Sinn Jesu aus, welcher auch anderwärts in einem Gleichniß die Heiden wohl als die später Berufenen darstellt, aber doch ebenso wie das erstberufene Israel zur Theilnahme an dem Segen des Gottesreichs sie bestimmt sein läßt, Matth. 20, 1—15. Wird die Erzählung so aufgefaßt, so erklärt sich daraus, daß gerade die zwei Heilungen, welche nach den Evangelisten zu Gunsten von Heiden geschehen, Matth. 8, 5—11 und Marc. 7, 25—30, *aus der Ferne* erfolgen, ohne daß Jesus persönlich gegenwärtig war. Denn Jesus brachte nicht persönlich den Segen Israels der Heidenwelt zu, da seine Mission sich auf Israel beschränkte, sondern vollzog ihre Heilung aus der Ferne, insofern sein Geist, auch ohne seine persönliche Gegenwart, von Palästina aus, zu der entferntesten Heidenwelt (τοῖς εἰς μακράν, Ap. Gesch. 2, 39) durchdrang. Dieser ursprünglich symbolischen Darstellung, welche sofort als Thatsache aufgefaßt wurde, obschon noch immer als symbolische Thatsache, wurde in dem Rahmen der evangelischen Geschichte, durch Proto-Marcus

[1]) S. 157.

[2]) S. 70. 157 f.

der schon in der Tradition vor ihm, eine Stelle zuerkannt, und zwar mit iel Urtheil eben da, wo Jesus während seines Wanderns sich an den ›renzen des heidnischen Tyrus befand. Ich halte für möglich, daß der rsprüngliche Grundriß, welcher dem Proto-Marcus voraufging, noch nichts nderes als den Bericht enthielt: „und von da, nämlich von dem Lande enezareth, stand er auf und ging von dannen in die Grenze von Tyrus, nd er ging in ein Haus, wollte jedoch Niemand es wissen lassen.“ Hieran hloß sich denn unmittelbar der Bericht an, v. 31: „und da er wieder usging kam er durch Sidon, mitten durch das Gebiet der zehn Städte, n das galiläische Meer.“ Die Worte „und er konnte nicht verborgen leiben“, v. 24, und die Wiederholung von ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου, v. 31, ängen mit der Einfügung der so eben behandelten Erzählung zusammen. eschichtlich ist hier allein die Reise Jesu nach der Grenze von Tyrus. aß Jesus in diesem Landstrich nichts verrichtete, sondern ihn nur durch›g, hing mit seinem Vorhaben zusammen ungekannt zu reisen, ein Zug, elchen Marcus allein aufbewahrt hat. Denn sein persönlicher Wirkungs›eis beschränkte sich auf Israel und umfaßte die Heidenwelt nicht; ein mstand, an welchen die Erinnerung in Matth. 15, 24 und 10, 5 gelieben ist.

15. Heilung eines Taubstummen und eines Blinden.

Marc. 7, 32—37. Daß diese Erzählung schon dem Matthäus, welcher e nicht hat, bekannt war, ist früher nachgewiesen[1]). Einen geschichtlichen harakter trägt sie nicht. Symbolisch klingen: „das Band seiner Zunge urde gelöst“ und „seine Ohren wurden geöffnet“ (vgl. Luc. 1, 64: „seine unge wurde aufgethan und er redete und lobte Gott“, und Jes. 35, 5: alsdann sollen der Blinden Augen und der Tauben Ohren geöffnet wer›en“, und „die Zunge der Stummen soll jauchzen“). In diesem Sinne klärt auch Jesus, daß „die Tauben hören“, Matth. 11, 5, vgl. Marc. , 23. Das Bild dieser Tauben und Stummen bedeutet eigentlichst die eidenwelt. Die große Aufgabe, welche Jesus, wenn auch nicht in Person doch später durch seinen Geist unter den Heiden erfüllte, deren Zungen löste zur Verherrlichung Gottes und deren Ohren er für die Stimme er Wahrheit öffnete, wird symbolisch in dem an einem Taubstummen vollrachten Wunder ausgedrückt. Auch diese Allegorie wurde Thatsache und, dem zugleich die allegorische Bedeutung beibehalten wurde, von Proto-Marcus an die Reise Jesu durch den heidnischen Bezirk Sidons und der

[1]) S. oben S. 34. 142.

Dekapolis angefügt. In dem historischen Grundriß folgten vielleicht unmittelbar auf den Bericht, 7, 31: „und er kam durch Sidon, mitten durch das Gebiet der Dekapolis an das galiläische Meer," die Worte 8, 10: „und alsobald trat er in ein Schiff mit seinen Jüngern und kam in die Gegend Dalmanutha."

Schon haben wir bemerkt, daß der verworrene Bericht Marc. 8, 14—21 [1]) in Verbindung vor allem mit der zweiten Speisung, 8, 1—9, einem Duplicat der ersten [2]), in dem Zusammenhange gemißt werden kann. Nach dem Gespräch mit dem Pharisäer, 8, 11. 12, in Dalmanutha, brach Jesus auf und schiffte sich nach dem gegenüberliegenden Ufer (der Ostseite) ein, v. 13. Hierauf kann unmittelbar folgen: „und sie kamen nach Bethsaida (Julias), 8, 22 a, woran sich nachher die Reise nach Cäsarea anschließt, v. 27 ff. Dazwischen stellte Proto-Marcus die Erzählung von der Heilung eines Blinden. Für Geschichte kann auch diese Erzählung nicht gelten. Jesus öffnete die Augen geistig Blinder, Matth. 11, 5 und Luc. 4, 18 (vgl. Jes. 35, 35; 6, 10; Marc. 8, 18; Luc. 24, 31; Ap. Gesch. 26, 18; Röm. 11, 10; Eph. 1, 18; Joh. 12, 40; 1. Joh. 2, 11). Die Heilung leiblich Blinder, welche im vierten Evangelium, Joh. 19, 1 ff., sich bis auf einen „Blindgeborenen" erstreckte, ist hiervon ein Sinnbild. Daß der Blinde zu Bethsaida erst noch die Menschen als wandelnde Bäume sieht, ist das Sinnbild der Heidenwelt, welcher die Augen nicht sogleich, sondern erst allmählich für das Anschauen der Wahrheit aufgehen sollten. Die Symbolik wurde Sage, und nicht ohne Grund fand auch diese Erzählung ihre Stelle unter den Berichten von Jesu Reise durch die nördlichen Striche Palästinas, wo viele Heiden wohnten.

16. Die Verklärung auf dem Berge.

Marc. 9, 2—8. Auch dieser Erzählung muß eine geschichtliche Wirklichkeit abgesprochen werden. Was hier als objectives Ereigniß vorgestellt wird, ist eine Composition aus schon unter den Juden vorhandenen subjectiven Vorstellungen. Die weiße glänzende Kleidung, in welcher Jesus seinen Jüngern erscheint, v. 3, erinnert an die Art, wie die hebräische Poesie die Engel malt. Die „Wolke", v. 7, gehört mit zur hebräischen Symbolik. Elias und Moses, v. 4, welche der jüdischen Sage zufolge nicht gestorben, sondern in den Himmel aufgenommen worden waren, wurden, als die Vorläufer des Messias, unter den Juden erwartet (vgl. 8, 28 und 9, 11), und die Himmelsstimme, v. 7, ist aus zwei messianischen Stellen, Ps. 2, 7

[1]) S. oben S. 172. [2]) S. 171.

(vgl. Ap. Gesch. 13, 33) und Deut. 18, 15. 19 (vgl. Ap. Gesch. 3, 23) zusammengesetzt. An eine Vision zu denken, hat diese Schwierigkeit, daß drei Jünger dasselbe sehen, wie auch, daß für die psychologische Erklärung einer solchen Vision eine stärkere und lebendigere Ueberzeugung in Beziehung auf Jesum vorausgesetzt werden müßte, als damals noch bei den Jüngern vorhanden war. Endlich ist die Erzählung für eine Vision allzu beschreibend und zu umständlich. Auch hier stehen wir deshalb auf rein mythischem Boden. Der Mythus, auf anfängliche Weise schon im Proto-Marcus, und später noch weiter bei Matthäus, am stärksten bei Lucas zu einem äußeren, obschon symbolischen Vorgange angewachsen, symbolisirt die Erhabenheit Jesu über Israels Gesetzgeber und späteren Reformator und die Erfüllung des Wortes Moses, Deut. 8, 15. 19, in seiner Person. Zu beachten ist, daß diese Erzählung in dem geschichtlichen Rahmen ihre Stelle nach der Erwähnung der Thatsache erhielt, daß Petrus die überlegene Größe Jesu über die früheren Propheten, auch über Elias, erkannt und ihn als den Christus bekannt hatte, 8, 27—29. Zu dieser Erzählung gehört auch Marc. 9, 9. 10, wo die Realität des Vorgangs auf dem Berge vorausgesetzt wird. Wurde diese mythische Erzählung, welche in der Ueberlieferung immer mehr zu einer Thatsache anwuchs, erst später von Proto-Marcus, oder schon in der Ueberlieferung vor ihm, mit dem von uns angenommenen älteren Grundriß verbunden, so wäre möglich, daß die Frage der Jünger Marc. 9, 11, indem wir Marc. 8, 38 und 9, 1 ausscheiden, unmittelbar auf 8, 37 folgte[1]). War Jesus der Messias, welcher erst nach schwerem Streit und Leiden das Gottesreich stiften sollte und für dessen Sache auch seine Jünger Kampf und Lebensgefahr zu erwarten hatten, v. 31—37, so entstand die Schwierigkeit, wie damit stimme, daß, wie die Schriftgelehrten sagten, eine Wiederherstellung aller Dinge durch Elias der Ankunft des Messias schon voraufgehen solle, ein Bedenken, welches sodann von Jesu Marc. 9, 12 und 13 gehoben wird[2]).

Noch heben wir hervor, daß die Frage nach Elias, 9, 11, und die Antwort Jesu, daß es recht sei, in der Person des Johannes den wirklich wiedergekommenen Elias zu sehen, nicht mit dem Berichte stimmt, daß, nach Marc. 9, 4 und 5, der alte Elias soeben auf dem Berge erschienen war, was wenn die Ursprünglichkeit von Marc. 9, 11—13 anerkannt wird, ein Beweis mehr ist, daß die Scene auf dem Berge ursprünglich nicht im Texte

---

[1]) S. oben S. 36. 159. 173. Außer den beiden Gloſſen „nehme sein Kreuz auf sich", v. 34 b, und „um des Evangeliums willen", v. 35, sind auch die Worte „und er rief zu sich das Volk", welche Matth. 16, 24 nicht hat, von Deutero-Marcus.

[2]) S. 72.

gestanden hat. Auch das Verbot, v. 9, „daß sie Niemand sagen sollten, was sie gesehen hatten, bis des Menschen Sohn auferstände von den Todten", klingt nicht geschichtlich und scheint ein mythischer Wiederhall von Marc. 8, 30. Endlich weicht der Ausdruck 9, 9 „aufstehen von den Todten", welcher hier nicht anders als von der leiblichen Auferstehung Jesu erklärt werden kann, von dem Sprachgebrauch ab, welchen Marcus sonst befolgt, 8, 31; 9, 31; 10, 34, wo allein vom Auferstehen, ohne Hinzufügung des ἐκ νεκρῶν, und, wie es scheint, in uneigentlichem Sinn[1]), gesprochen wird. Konnten, in diesem letzteren Fall, die Worte für die Jünger dunkel sein, 9, 32, so erregt es dagegen Befremden, daß sie, wo Jesus, wie 9, 9, von seiner Auferstehung im eigentlichen Sinne sprach, fragen konnten was jeder wußte, v. 10: was das sei „das Auferstehen von den Todten?"

17. Das Unvermögen der Jünger beim Austreiben des taubstummen Dämons.

Marc. 9, 14—29. Ueber die Priorität der Redaction des Marcus vor der des Matthäus 17, 14—21 wurde früher gehandelt[2]). Die Erzählung des Marcus wird, wie bei Matthäus und Lucas, 9, 37 ff., mit der Verklärung Jesu auf dem Berge (Marc. v. 9 und 14, Matth. v. 9, Luc. v. 37) in Verbindung gebracht, und muß deshalb, eben wie die Beschreibung der letzteren, für einen Bericht gehalten werden, welcher erst später der ursprünglichen Skizze hinzugefügt wurde. Zwischen beiden Perikopen ist überdies kein natürlicher Zusammenhang. Von woher, fragen wir, kommen hier an dem Fuße des Berges (vgl. v. 9) im Norden des Landes, wo Jesus unerkannt und unbeachtet bleiben wollte, Marc. 7, 24, nicht nur „die Jünger", welche Jesus zurückgelassen hatte, 9, 2 (und wofür man erwartet haben würde „die übrigen Jünger"), sondern auch „viel Volks" und sogar „Schriftgelehrte", 9, 14? Weiter leidet die Erzählung an Undeutlichkeit und innerem Wiederspruch. Die Schriftgelehrten stritten sich mit ihnen (mit wem, mit dem Volk oder mit den Jüngern?) Der Vater erklärt, daß er seinen Sohn zu Jesu gebracht hat oder hatte (ἤνεγκα πρὸς σέ) v. 17, so daß der Kranke gegenwärtig ist im Widerspruch mit dem Befehl Jesu (an wen, an den Vater und die Seinigen (v. 22 ἡμῖν und ἡμᾶς) oder an die Jünger?), daß man den Kranken zu ihm bringen solle (φέρετε αὐτὸν πρὸς μέ), was hiernach geschieht (ηνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν), v. 19. 20. Wer sind ferner die αὐτοί, v. 19, welchen der

[1]) S. 71. 147.

[2]) S. 36. 82. 83. 86. 88. 93. 96. 118. 119. 130.

Ausruf Jesu gilt: „o du ungläubiges Geschlecht u. s. w.?“ Die Jünger, welche den Dämon nicht hatten austreiben können, v. 18, oder der Vater und die Seinigen? Waren die Jünger gemeint und wurde ihrem Unglauben das Mißlingen der Heilung zugeschrieben, so ist befremdend, daß sie, v. 28, noch fragen konnten, „warum sie den Dämon nicht hatten austreiben können.“ Waren der Vater und die Seinigen gemeint, so entsteht die Frage, wie ein so heftiger Tadel an Jemand gerichtet werden konnte, dessen Kommen zu Jesu schon Glauben voraussetzt, und der sich zu mehr Glauben bereit erklärt, v. 24. Undeutlich ist auch, wem der Ausspruch gilt: „dem welcher glaubt sind alle Dinge möglich“, Jesu, wie es aus εἴ τι δύνῃ, v. 22, und εἰ δύνῃ, v. 23, hervorzugehen scheint, oder dem Vater, dessen Antwort, v. 24, die Andeutung enthält, daß Jesus von ihm Glauben fordert? Welche besondere Art Dämonen ist ferner mit τοῦτο τὸ γένος, v. 29, gemeint? und wie stimmt mit dem Glauben, welcher, v. 19 und 23, als Vorbedingung der Heilung gefordert wird, die Erklärung, daß „diese Art nicht ausfährt als nur durch das Gebet, v. 29? Wie kann endlich von einem Taubstummen (πνεῦμα ἄλαλον καὶ κωφόν) gesagt werden, er habe den Befehl Jesu gehört und geschrieen, v. 25. 26? Matthäus, dessen Text der spätere ist, hat in diese Verwirrung Ordnung zu bringen gesucht, unter anderem indem er „die Schriftgelehrten“, 17, 14, und das Wort des Vaters „ich habe ihn zu dir gebracht“ wegläßt, verbindet aber dagegen den Glauben und das Gebet, an welches er noch das Fasten knüpft, v. 20 und 21, mechanisch mit einander, ohne daß man begreift, welche logische Geltung das adversative δέ, v. 21, hat.

Kann diese Erzählung, wegen dieser inneren Widersprüche, nicht für geschichtlich gehalten werden; ist der Zusammenhang mit dem unmittelbar Voraufgehenden nicht natürlich, und kann diese Perikope, in Verbindung mit der Verklärung auf dem Berge, eben so wenig als diese Scene, einen Bestandtheil der ursprünglichen Skizze ausgemacht haben, so entsteht weiter die Frage, welche Bedeutung diese Erzählung in dem Umriß des Proto-Marcus hat?

Verschiedene Züge machen wahrscheinlich, daß auch diese Erzählung, obschon hier bereits als Thatsache dargestellt und ausgeschmückt, ursprünglich eine symbolische Bedeutung gehabt haben muß. Bei dieser Annahme erhalten die Worte „diese Art u. s. w.“ Bedeutung, insofern das hier berichtete Besessensein von dem gewöhnlichen leiblichen unterschieden wird. Auch die Empfehlung des Gebets, nicht als Bitte sondern als προσευχή gedacht, und des Glaubens, nach Matth. v. 20, eines Glaubens, der Berge versetzen kann (dessen geistigen Sinn Lucas 17, 6, und Paulus, 1. Kor. 13, 2, festhalten), als Bedingung für das Austreiben eines Dämons, weist

auf eine geistige Befreiung aus des Teufels Gewalt, während zu der leiblichen Heilung Dämonischer so wenig eine religiöse Gemüthsstimmung erforderlich ist, daß selbst die Schüler der Pharisäer, von deren „Glauben" mindestens nichts zu spüren ist, Dämonen austreiben, Matth. 12, 27. Auch das Unvermögen der Jünger Jesu diesen Dämon auszutreiben wird erst begreiflich, wenn hier an ein geistiges Besessensein gedacht wird, da die Apostel, Marc. 6, 13, und sogar Menschen, die nicht zu ihrem Kreise gehörten, 9, 38, die Macht besaßen, Kranke von physischem Besessensein zu befreien. Ferner ist klar, daß ein Taubstummer, welcher, physisch angesehen, nicht hören noch sprechen kann, aber doch die Stimme Jesu hört und mit lauter Stimme schreit, nicht als leiblich, sondern als geistig stumm und taub angesehen werden muß. Wo der Mensch unter der Macht der Dämonen steht, ist sein Ohr für die Wahrheit, sein Mund für die Verherrlichung Gottes geschlossen, aber beide, Ohr und Mund, werden geöffnet, sobald durch Jesum der Dämon des Unglaubens und der Unsittlichkeit ausgetrieben wird.

Fragt man, in welcher Absicht diese Perikope hier in dem Evangelium des Proto-Marcus eingefügt wurde, so kann als wahrscheinlich angenommen werden, daß der Schriftsteller, dessen paulinische Richtung auch in manchen andern symbolischen Darstellungen, insbesondere Marc. 5, 1 ff. und 7, 24 ff., durchscheint, den niedern Standpunkt und die geistige Unempfänglichkeit der zwölf Jünger durch diese Erzählung habe ins Licht setzen wollen. Die Zwölf verstehen den einfachen Sinn der Parabel vom Säemann nicht, 4, 13; anderwärts kommen sie als Menschen vor, welche von dem Wunder der Speisung nichts begriffen hatten, deren Herz verhärtet war, 6, 52, welche Augen hatten aber nicht sahen, und Ohren aber nicht hörten, 8, 18, und, wenn Jesus vom Sauerteige der Pharisäer sprach, in dem Wahne waren, daß er Brodt als Mundvorrath auf die Reise meine, 8, 16. Dieselbe Unfähigkeit stellte Proto-Marcus, 9, 6, dar, wo Petrus nicht weiß was er sagen soll, oder wo derselbe Verfasser von den Jüngern bemerkt, daß sie, als Jesus von seiner Auferstehung von den Todten redete, unter einander fragen, was „Auferstehen von den Todten" sei, 9, 10. Alle diese für die Zwölfzahl nachtheiligen Aufzeichnungen kommen in Stücken vor, deren späteren Ursprung wir constatirt haben[1]). Der Verfasser macht sich hier, offenbar aus Vorliebe für den Paulinismus, einer übertriebenen Geringschätzung der Apostel schuldig. Beachtenswerth ist, daß Matthäus, der judenchristliche Verehrer der Zwölfzahl, alle diese Züge aus Proto-Marcus wegließ[2]), und hierin sogar Lucas ihm folgte. Auch in der hier behandel-

[1]) S. S. 169 f. 172. 211 f. 216 f. [2]) S. 149 f.

ten Erzählung ist die Hinzufügung von διεστραμμένη, 17, 17, bei γενεὰ ἄπιστος ein Fingerzeig, daß Matthäus dies Wort Jesu nicht auf die zwölf Jünger bezog, sondern im allgemeinen auf das Geschlecht der Zeit Jesu, da mit Recht für unglaublich gehalten werden muß, daß Matthäus, welcher anderweitig für die Ehre der Zwölfzahl so besorgt ist, sie hier nicht nur ein ungläubiges, sondern noch darüber hinaus, im Unterschiede von Marc. 9, 19, ein „verdrehtes" Geschlecht genannt haben sollte. Die Tendenz der Erzählung Marc. 9, 14—29, im Zusammenhange mit der voraufgehenden Verklärung, scheint daher das beabsichtigte Ergebniß zu sein, daß die Jünger Jesu, ungeachtet der glanzvollen Offenbarung seiner Herrlichkeit, deren Zeugen sie auf dem Berge gewesen, doch noch des wahren Glaubens und der geistigen Entwicklung ermangelten, welche hingereicht hätte, die große Aufgabe des Meisters, das Austreiben von Dämonen auf geistigem Gebiet, so wie es erforderlich war, zu erfüllen.

18. Der Blinde zu Jericho.

Marc. 10, 46b—52. Die Erzählung von dem Blinden zu Jericho kommt bei Marcus in ursprünglicherer Form als bei Matthäus vor[1]), und stand also im Proto-Marcus, der gemeinschaftlichen Quelle beider. Einen geschichtlichen Charakter trägt aber diese Erzählung eben so wenig als die übrigen Berichte über Blindenheilungen. Allein der Bericht von der Ankunft Jesu in Jericho und von seinem Aufbruch von da mit seinen Jüngern, im Geleit einer großen Schaar, gehört zu dem Grundbestande der evangelischen Geschichte und ist im Zusammenhange des Reiseberichts unentbehrlich. Für den mythischen Charakter und die spätere Einschiebung unserer Geschichte scheinen zu sprechen: 1) Die Angabe des Namens des Blinden, wie sie in Erzählungen von unbestrittener Echtheit dem Marcus nicht eigen ist und erst später in Schwang kam[2]); 2) der Name Bartimäus, welcher, indem er sich nicht wohl aus zwei Sprachen, dem aramäischen Bar und dem griechischen Timäus ableiten läßt, ungeschichtlich klingt und vielleicht den Blinden als eines Blinden Sohn bezeichnet[3]); 3) der Titel

---

[1]) S. S. 40. 81. 82. 83. 93. 100. 107. 116. 119. 135. 137. 140.

[2]) S. oben S. 139 ff. Sogar die Namen der beiden Jünger bei Lucas 22, 8, Petrus und Johannes, werden Marc. 14, 13 nicht genannt.

[3]) Lightfoot merkt an: »Quid? si תימיא idem sit cum טימיא, ex usu ת pro ט apud Chaldaeos, ut Bartimaeus, filius Timaei, sonare potuerit *Filius caecus caeci patris*? Nach Grotius las Hieronymus irgendwo Barsemja. Siehe über diese Verwechselung von Consonanten, als Folge verschlechterter Aussprache, Buxtorf, Lexic. Chald. p. 1. Hierher gehört die Verwechselung von ב mit ו und von ו mit ב und ן.

„Sohn Davids", v. 47. 48, welcher ebenfalls anderwärts bei Marcus nicht vorkommt und den Blinden auf den Standpunkt der jüdischen Erwartung eines sichtbaren Messiasreichs stellt[1]); 4) der Vocativ *υἱέ*, v. 48, wofür sonst der Artikel mit dem Nominativ oder bloß der Nominativ steht, 5, 34. 41; 14, 36; 15, 34, im Unterschiede von den Parallelstellen[2]); 5) *ἀποκριθεὶς εἶπεν*, v. 51a, ohne vorhergehende Frage[3]). Daß Proto-Marcus, oder schon die Ueberlieferung vor ihm, diese Erzählung nicht willkürlich in den ursprünglichen Bestand einschob, kann, in Erwägung, wie er andere mythische Erzählungen an geeigneter Stelle aufnahm, für wahrscheinlich gehalten werden. Hatte die Heilung eines Blinden, Marc. 8, 22—26, auf Jesu Reise durch einen Landstrich statt, wo geistig blinde Heiden wohnten (vgl. Ap. Gesch. 26, 17, 18), so wird hier ein Blinder bei der Abreise von Jericho, im Angesicht Jerusalems, des Sitzes des Judenthums, geheilt, als wollte der Evangelist zu errathen geben, daß Jesus jetzt seine heilende Macht an dem blinden Judenthum zu Jerusalem zu erproben im Begriff sei. So aufgefaßt, läßt sich hören, daß dieser jüdische Blinde[4]), welcher, im Unterschiede von dem Blinden Marc. 8, 22—26, die Erwartung eines irdischen Messiasreiches hegt, Jesum als den jüdischen Messias, den „Davids Sohn"[5]), anredet, wogegen Jesus, in der Hauptstadt angelangt, in seinem Gespräch mit den Pharisäern, Marc. 12, 35—37, Protest einlegt[6]). Auch der Name „Bartimäus", eines Blinden Sohn, paßt recht gut zu der allegorischen Erklärung. Nicht allein die Juden, sondern auch ihre Väter waren geistig blind; ein Gedanke, welcher anderwärts von Jesu ausgesprochen wird, Matth. 23, 31 (vgl. Ap. Gesch. 7, 51). In dem ursprünglichen Stamm schloß sich vielleicht Marc. 11, 1 an Marc. 10, 46a in dieser Weise an: „Und sie kamen nach Jericho und wurden bei ihrem Aufbruch von einer großen Schaar begleitet; und als sie sich Jerusalem näherten, auf der Höhe von Bethphage u. s. w."

19. Der Einzug in Jerusalem.

Marc. 11, 1 ff. Schon früh scheint die christliche Ueberlieferung in dem Einzuge von Jerusalem einen Triumphzug oder eine messianische Demonstration und die Erfüllung von Zach. 9, 9 gesehen zu haben. Der Einzug selber und das Hosianna der galiläischen Schaaren, welche Jesum begleiteten, haben nichts Unwahrscheinliches. Dagegen ist zu bezweifeln,

---

[1]) S. 144 f. [2]) S. 207. [3]) S. 89 f.
[4]) Matth. 15, 14; 23, 16. 17. 19. 24. 26; Röm. 2, 19; Apok. 3, 17; Joh. 9, 39.
[5]) S. 144. [6]) S. oben S. 111.

daß Jesus, der kein jüdischer Messias war, oder sein wollte, eine solche Demonstration selber hervorgerufen haben sollte. Hätte er so etwas beabsichtigt, so ist befremdend, daß daraus in dem Proceß gegen Jesus, weder vor dem jüdischen Rath, noch vor Pilatus, ein Anklagepunkt gemacht worden ist. Nehmen wir die magische Vorstellung hinzu, daß Jesus wußte, daß in einem Flecken, durch welchen er noch erst ziehen sollte, eben in diesem Augenblick ein Füllen angebunden stehe, daß dieses Füllen bei der Ankunft seiner Jünger da noch stehen werde, wie auch was sich gegen das Hinwegführen desselben einwenden ließe, v. 2—7, — und es entsteht die Wahrscheinlichkeit, daß wir uns hier auf dem Gebiet einer spätern ungeschichtlichen Ueberlieferung befinden. Daß Jesus diesen Einzug hielt, auf einem Esel sitzend, hat auch bei der damaligen Weise des Reisens (Luc. 10, 34) an sich nichts Unwahrscheinliches. Nur dies ist bedenklich, daß der Esel als ein Füllen (πῶλος) eingeführt ist. Dies erregt die Vermuthung, daß die spätere Tradition Jesum, in welchem sie den Messias der Prophetie erblickte, nach Zach. 9, 9 als den König dargestellt hat, welcher nicht als ein Kriegsheld auf einem Streitroß, sondern als der Fürst des Friedens, auf einem Esel sitzend, seinen Einzug in Jerusalem gehalten hat. Daß die Sage hier eines Füllens Erwähnung thut, war die Folge einer irrigen Auffassung der Worte רֹכֵב עַל־חֲמוֹר וְעַל־עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת wo בֶּן־אֲתֹנוֹת Apposition von חֲמוֹר ist und, ebensowenig als עַיִר, ein Füllen (πῶλος) bezeichnet, wie es die LXX übersetzen. Diese symbolische Sage, welche bei Proto-Marcus noch in einfacherer Gestalt vorkommt, wird von Matthäus geradezu mit dem Citat aus Zacharjas in Verbindung gebracht, und sogar, der Weissagung gemäß, wie auch aus Mißverständniß des בֶּן־אֲתֹנוֹת, vielleicht mit Beziehung auf 1. Mos. 49, 11 (*δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ*), dem Füllen eine Eselin beigegeben, welche in der früheren Tradition noch nicht vorkam[1]). Deutero-Marcus beschrieb dieses Füllen als ein Thier, auf welchem noch Niemand je gesessen hatte[2]), was, eben wie „das neue Grab", Matth. 27, 60, „worin noch Niemand gelegen hatte," Luc. 23, 53, ein Symbol der Heiligkeit ist. Auf dem Standpunkt geschichtlicher Wirklichkeit war ein solches bisher unberittenes Thier für den Zweck Jesu vollkommen ungeschickt. Noch weiter wird die Sage von Justinus ausgesponnen, welcher, Apol. 1, 32, abhängig von 1. Mos. 49, 11, die Thatsache construirt, daß das Füllen, dessen sich Jesus bei seinem Einzuge bediente, an einen Weinstock gebunden war (*Τὸ δὲ „δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ" — σύμβολον — ἦν τῶν γενησομένων τῷ* Χριστῷ. — *Πῶλος γάρ τις ὄνου εἱστήκει ἔν τινι*

[1]) S. 53. 58.

[2]) S. oben S. 161.

εἰσόδῳ κώμης πρὸς ἄμπελον δεδεμένος). Für Geſchichte kann hier allein gehalten werden, daß Jeſus unter dem Zujauchzen der ihn begleitenden Feſtſchaaren, welche ihm als dem Meſſias huldigten, in Jeruſalem einzog. Die urſprüngliche Skizze iſt, zu ſehr ſchon mit der Sage verflochten, nicht mit Genauigkeit herzuſtellen, enthielt aber vielleicht noch nichts anderes als v. 1: καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς Βηθφαγῆ[1]) πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, v. 8 (καὶ) πολλοὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἔστρωσαν (Matth. ἐστρώννυον) — ἀγρῶν, v. 9 καὶ οἱ προάγοντες — κυρίου, v. 10b, ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. Aus dieſer Satzperiode wird dann nur das zwiſchen Klammern geſetzte καί, welches überdies kritiſch unſicher iſt, wegfallen, oder ſtatt deſſelben οἱ (vgl. Matth. v. 8 und Marc. 6, 2; 9, 26) geleſen werden müſſen, und ἀποστέλλει, 11, 1b — ἐπ' αὐτόν, v. 7, für mythiſche Erweiterung zu halten ſein. Noch achte man auf den von Marcus abweichenden Sprachgebrauch, ὁ κύριος, v. 3, nämlich Jeſus, welches nur in dem unechten Schluſſe, Marc. 16, 19. 20, vorkommt; auf die Aoriſte εἶπεν, εἶπον, ἀφῆκαν, ἐκάθισεν, v. 6 und 7[2]), (vgl. ἐγγίζουσιν, 11, 1, ἔκραζον, v. 9) auf die Beifügung des perſönlichen Fürworts, τὰ ἱμάτια αὐτῶν (Matth. 21, 8: τὰ ἱμάτια)[3]).

20. Die Finſterniß auf Golgatha.

Marc. 15, 33. Die hier berichtete Finſterniß iſt keine Thatſache, ſondern ein Mythus. Die Sonne verweigert während der Kreuzesleiden der mit ſo viel Gräueln befleckten Erde ihr Licht. Die Angabe iſt in den Zuſammenhang eingewoben und kann nicht, wie anderwärts, hinausgewieſen werden. Stand in der urſprünglichen Skizze für γενομένης ὥρας ἕκτης, wie bei Lucas 23, 44; καὶ ἦν ὡσεὶ ὥρα ἕκτη[4]), ſo ſchloſſen ſich daran gut die Worte an: Καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησ. κτλ.

20. Das Zerreißen des Vorhanges.

Marc. 15, 38. Dieſer Vers unterbricht den Zuſammenhang zwiſchen v. 37 und 39. Denn an den Bericht, daß Jeſus mit lautem Schrei den Geiſt aufgab, v. 37, ſchließt ſich v. 39 unmittelbar an: „Der Hauptmann aber, der dabei ſtand, und ſahe, daß er ſo den Geiſt aufgegeben hatte.“ Der dazwiſchen befindliche Vers iſt wieder eine urſprünglich ſymboliſche Darſtellung, welche ſpäter, unbeſchadet ihrer ſymboliſchen Bedeutung, eine

[1]) S. oben S. 161.
[2]) S. 171 f.
[3]) S. 121.
[4]) S. 166.

Thatsache wurde. In Folge von Jesu Tode zerreißt der Vorhang des Tempels, hinter welchem die Majestät Gottes, im Allerheiligsten, vor dem Volke verborgen war, und der freie Zugang zu Gott wurde geöffnet (vgl. Hebr. 9, 8). Proto-Marcus oder schon die Ueberlieferung vor ihm ließ diese symbolische Thatsache, obschon zum Nachtheil des Zusammenhangs, unmittelbar auf den Bericht von Jesu Tode folgen. Matthäus fügte später noch andere, ebenfalls symbolische Thatsachen hinzu, 27, 51—53[1]).

22. Das geöffnete Grab und die Auferstehung.

Marc. 16, 1—8. Der Auferstehungsbericht, obwohl einfacher bei Marcus, als bei Matthäus und Lucas[2]), kann doch, auch in der Gestalt, in welcher er bei Marcus vorkommt, nicht für Geschichte gelten. Das Geöffnetsein des Grabes, welches nicht daraus sich erklären läßt, daß Joseph den Leichnam vorläufig in einer Felsengruft beigesetzt und, in der Nacht von Sonnabend auf Sonntag, in der Stille anders wohin gebracht habe, hängt mit dem Glauben zusammen, daß Jesus von den Todten auferstanden ist und deshalb, einer späteren Auffassung der Auferstehung gemäß, die Grabeshöhle verlassen haben müsse. Der älteste apostolische Glaube, von welchem 1. Kor. 15, 3—11 Kunde giebt[3]), hat zum Inhalt, daß der Gekreuzigte aus dem Hades zurückgekehrt sei[4]), und zwar nach der Schrift, am dritten Tage (Hos. 6, 2). So auferweckt, war er, nicht mit dem alten Leibe von Fleisch und Blut, welcher dem Grabe anvertraut blieb, sondern bekleidet mit einem neuen, himmlischen Leibe[5]), verklärt zu Gott

---

[1]) S. 48. [2]) S. 48—50. 191 f.

[3]) Ich kann diesen Abschnitt, auch nach den Erwägungen Straatmann's (kritische studien over den 1. Br. v. Paulus aan de Cor., 2. stud.) nicht für ein von der judenchristlichen Partei zur Verkleinerung des Paulus hier eingefügtes Stück halten. Von dem ἔκτρωμα der Gnostiker gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, woran Straatmann erinnert, kann kein Ausdruck in einem Stück entlehnt sein, welches schon dem Verfasser der Briefe des Ignatius, ad Rom. c. 9, und ebenfalls, nach Epiphanius Pan. 1. 3; haer. 42, dem Marcion bekannt war. Auch der Zusammenhang spricht, selbst nach der Veränderung des Textes in v. 1 und 2 p. 218, gegen die vermeintliche Einschiebung, da die Worte εἰ δέ, v. 12, ohne eine voraufgehende Berufung auf die Realität der Auferstehung Jesu, keinen Sinn haben.

[4]) Die Formel ἐκ τῶν νεκρῶν ἐγερθῆναι oder ἀναστῆναι bedeutet „wiederkehren aus dem Hades" (vgl. Luc. 16, 31 mit v. 27 und 30), in welchen Jesus, eben wie alle anderen Menschen, sterbend hinabgestiegen war, Ap. Gesch. 2, 31; 1. Petr. 3, 19; Röm. 10, 7; Eph. 4, 9; Offenb. 1, 18; Hebr. 13, 20; Matth. 12, 40.

[5]) Nach der Vorstellung des Paulus sollten, bei der Parusie Jesu, nicht die gestorbenen und in Staub zerfallenen Leichname der Entschlafenen aus ihren Gräbern

gegangen und danach vom Himmel her seinen Aposteln und anderen Brüdern, und unter den Aposteln am letzten dem Paulus erschienen. In dieser Vorstellung ist noch keine Rede von einem geöffneten und leer gefundenen Grabe, aus welchem der Leib des Gekreuzigten lebendig hervorgetreten. Eben so wenig dachte man damals schon an ein zwischen Auferstehung und Himmelfahrt zwischeneinliegendes zweites irdisches Leben Jesu. Die Auferstehung oder die Rückkehr Jesu aus dem Hades wurde unmittelbar an die Verherrlichung oder das Sitzen zur rechten Hand Gottes (s. Ap. Gesch. 2, 32. 33. 36; 4, 10. 11; 5, 30. 31; Offenb. 1, 18; Röm. 8, 34;

---

auferweckt werden. Denn „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben", 1. Kor. 15, 50. Eben so wenig bestand ein Verband zwischen dem alten abgelegten Leibe von Fleisch und Blut (σῶμα ψυχικόν, σῶμα τῆς σαρκός, Kol. 1, 22; 2, 11; σῶμα τῆς ταπεινώσεως, Phil. 3, 21; ἡ ἐπίγειος οἰκία, 2. Kor. 5, 1), welcher dem Verderben (φθορά, 1. Kor. 15, 42: σπείρεται ἐν φθορᾷ) und dem Tode (σῶμα τοῦ θανάτου, von welchem der Gläubige erlöst wird, Röm. 7, 24; 8, 23) unterworfen war, und dem neuen Leibe der Auferweckten (σῶμα πνευματικόν, 1. Kor. 15, 44; σῶμα τῆς δόξης, Phil. 2, 21; σῶμα ἐπουράνιον, 1. Kor. 15, 40; τὸ οἰκητήριον τὸ ἐξ οὐρανοῦ, 2. Kor. 5, 1. 2). Der alte Leib wird als abgethan abgelegt, und der aus dem Hades aufsteigende Geist, nachdem er während des Hadeslebens ohne leibliche Bekleidung (γυμνός) vorhanden gewesen, mit einem neuen Leibe, als mit einer himmlischen Wohnstätte, überzogen (ἐπενδύσασθαι), welche für den Gläubigen im Himmel bereit ist (ἔχομεν, 2. Kor. 5, 1) und mit dem abgelegten Fleischesleibe nichts gemein hat. Daß dieser neue Leib sich aus dem alten wie aus einem Keime entwickele, hat Paulus sich nicht gedacht, da nach ihm der neue Leib gänzlich himmlischer Zubereitung und himmlischen Ursprungs war. Daher denn auch, daß die Gläubigen, welche bei der Parusie noch am Leben sein würden, in einem Augenblick verändert werden sollen, und daß, beim Anziehen des neuen Leibes, das Sterbliche hinwegfallen und wie verschlungen werden soll, 1. Kor. 15. 51—54. Die Meinung, daß, nach Paulus, in dem begrabenen Leichnam der Keim aufbewahrt bleiben solle, aus welchem bei der Parusie ein neuer Leib zum Vorschein kommen werde, ruht auf der von dem Saatkorn, aus welchem die Pflanze sich entwickelt, entlehnten Vergleichung, 1. Kor. 15, 36. 37. Aber ist da von Entwicklung die Rede? Sagt Paulus nicht ausdrücklich, daß das Samenkorn stirbt und daß Gott dem erstorbenen Samenkorn, dem Bilde des gestorbenen Menschen, „einen Leib giebt, wie er will", und zwar „jeder Saat einen eigenen Leib", v. 38, und erklärt er nicht ebenfalls an derselben Stelle: „das, was gesäet wird, ist nicht der Leib, der werden soll", v. 37? Noch stärker tritt dies heraus, wenn die Conjectur von Straatmann, a. a. O. p. 261, angenommen werden könnte, nach welcher ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ, v. 36, eine Glosse sein soll, aus Joh. 12, 24 entlehnt, in welchem Falle Paulus lehren würde, daß das Korn, welches gesäet worden, nicht lebendig wird, sondern todt bleibt. Hiermit fällt die wahrhaft monströse Vorstellung, welche man dem Paulus angedichtet hat, als nehme der aus dem Hades aufsteigende Geist auf seiner Reise zum Himmel den alten Leib, sei es auch in veränderter Form, aus dem Grabe wieder auf. Daß die alten Leiber wieder lebendig werden, war zwar eine grobe jüdische Vorstellung, welche in der Legende Matth. 27, 52 angetroffen wird und eine Stütze

Eph. 1, 20; 1. Petr. 3, 21. 22; Hebr. 1, 3) angeknüpft[1]). Im Zusammenhange hiermit wird denn auch die Auferstehung als der Anfang eines neuen Lebens nicht mittelst des historischen Aorists (ἠγέρθη) berichtet, als eine Begebenheit unter andern Begebenheiten, sondern als etwas, das, nachdem es geschehen, fortdauert (Röm. 6, 10), durch das Perfectum ἐγήγερται, 1. Kor. 15, 4. Die Apostel glaubten an Jesu Auferstehung und damit Hand in Hand einhergehende Verherrlichung, weil die tief gewurzelte Ueberzeugung, daß er der Christus war (Marc. 8, 29), obgleich durch den Kreuzestod Jesu anfänglich erschüttert, ungeachtet des Aergernisses des Kreuzes aufs neue in ihren Seelen mit Kraft erwachte. War Jesus der Messias, dann konnte er nicht dauernd eine Beute des Hades geblieben sein, dann mußte er als Ueberwinder des Todes das Todtenreich verlassen haben und in Herrlichkeit von Gott aufgenommen worden sein. Dieser feste Glaube spiegelte sich sofort in einem Sehen des Verherrlichten in prophetischer Ekstase ab, erst bei Kephas und danach auch bei Jakobus und den andern Aposteln, ja einmal sogar in einer Versammlung von mehr als fünfhundert Brüdern, in gleichartiger Weise, wie Jesus später auch von Stephanus, Ap. Gesch. 7, 55, und von Paulus, 1. Kor. 9, 1; 15, 8, gesehen wurde. Von ausführlichen Reden, die der Verherrlichte den Seinigen gehalten, weiß die ursprüngliche Vorstellung noch nichts. Man sahe Jesum, hörte vielleicht ein einziges Wort, das war alles. „Der Herr ist wahrhaftig auferstanden, der Gekreuzigte lebt, er ist gesehen worden von Simon, er sitzt zur Rechten

---

in der Ap. Gesch. 2, 31 (οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν) und Joh. 5, 28. 29 findet, aber nicht in der Lehre des Paulus und auch nicht in Apok. 1, 18 und 20, 13, wo nicht das Grab, sondern der Hades die Todten wiedergiebt. Daß „auch das Meer seine νεκροί wiedergiebt," beweist nicht, daß der Verfasser an ertrunkene Leichen gedacht hat, da dafür gehalten wurde, daß die Seelen der auf dem Meere Umgekommenen nicht in den Hades kämen, (s. Wetstein und Ewald z. o. St.). Dieselbe Vorstellung nun muß sich der Apostel von der Auferstehung Jesu gebildet haben, welche, wie er es ansah, das Vorbild der künftigen Auferstehung der Gläubigen ist, 1. Kor. 15, 23. Daß die übrigen Apostel sich die Auferstehung Jesu ebenfalls so vorstellten, ist wahrscheinlich, da Paulus sich ihrer Vorstellung anschloß (1. Kor. 15, 3 ff.) und man in Jesu Tagen, auch dann selbst, wenn der Leib im Grabe lag, oder, wie es bei Johannes dem Täufer der Fall war, das Haupt vom Rumpf getrennt und der Leib ohne Haupt begraben worden (Marc. 6, 28. 29), ohne sich um den Leib zu bekümmern, glauben konnte, daß Jesus der aus dem Hades auferweckte Johannes sei, Marc. 6, 14. 16. Auch die Pharisäer lehrten nicht, daß dieselben Leiber auferweckt werden sollten, sondern daß die Seelen der Frommen nach beendigtem Hadesleben εἰς ἕτερον σῶμα übergehen sollten, Josephus Bell. Jud. II, 8, 14. Vgl. Marc. 12, 25; 9, 2 und Luc. 20, 35. 36; 9, 31.

[1]) Die Berichte Lucas 24, 51, Ap. Gesch. 1, 9 und der unechte Schluß des Marcus 16, 19 sind späteren Datums.

Gottes und kommt einst wieder", wurde von da an die Parole der apostolischen Predigt, und auf diesen wohlgegründeten Glauben an den lebendigen Herrn, welcher in den dogmatischen Formen der Zeit seinen Ausdruck fand, wurde sofort die christliche Gemeinde gebaut.

War der Gekreuzigte zur Herrlichkeit eingegangen, und konnte man, nach damaliger Anschauungsweise, die Verherrlichung nicht anders sich vorstellen, als so, daß Jesus, nachdem er, wie alle Gestorbene, in den Hades niedergestiegen, den Hades verlassen habe und mit einem verklärten Leibe bekleidet[1]) gen Himmel gegangen sei, so lag ganz nahe, daß diese Glaubensthatsache, war auch Niemand Zeuge seiner sichtbaren Auferstehung gewesen, in der nachapostolischen Ueberlieferung als eine empirisch wahrgenommene Thatsache vorgestellt, und daß „der dritte Tag", ursprünglich aus der Prophetie hervorgegangen, ein chronologisches Gegebene wurde. Die älteste Darstellung hiervon giebt Proto-Marcus. Die Frauen, welche am Morgen früh am ersten Wochentage, also am dritten Tage, zum Grabe gingen um den Leichnam zu salben, hatten gesehen, daß der Stein abgewälzt war und darauf von einem Engel, mit Hinweisung auf das geöffnete Grab, die Nachricht empfangen, daß Jesus das Grab verlassen habe, mit dem Befehl diese Kunde seinen Jüngern zu bringen, welchem sie jedoch aus Furcht keine Folge leisten, Marc. 16, 1—8.

In dieser ältesten Ausgestaltung der Sage ist noch keine Rede von einer Erscheinung Jesu am dritten Tage, sei sie den Frauen, sei sie den Jüngern zu Theil geworden. Die Erscheinung hatte, unter Voraussetzung, daß auch Proto-Marcus in den verloren gegangenen Schlußversen etwas derartiges wie Matth. 28, 16. 17 enthielt[2]), erst statt, nachdem die erschreckten Jünger (Marc. 14, 50) von Jerusalem nach Galiläa zurückgekehrt waren. Da sahen sie Jesum zuerst, obschon Einige zweifelten, und so denn nicht schon am dritten Tage und auch nicht in Jerusalem oder in dem Umkreise der Stadt, und vernahmen da sein letztes Abschiedswort.

Zur zweiten Ausgestaltung der Sage gehört, daß die Frauen, welche sich voll Freude vom Grabe eilend wegbegeben um den Bericht des Engels den Jüngern zu überbringen, unterweges Jesu selber begegneten, Matth. 28, 9. 10, und nun auch aus seinem Munde den Auftrag empfingen, welcher, in der ersten Ausbildung der Sage, ihnen noch allein von einem Engel ertheilt war. Auch jetzt jedoch sehen ihn die Jünger am dritten Tage

[1]) Daß man auch außerhalb des Kreises des Paulus sich den auferweckten Herrn mit einem verklärten Leibe bekleidet dachte, ergiebt sich aus Marc. 9, 2. Auch Moses und Elias wurden in Verklärung gesehen (ὀφθέντες ἐν δόξῃ), Luc. 9, 31.

[2]) S. 50. 185.

noch nicht, und auch nicht in Jerusalem. Die erste Erscheinung hatte auch noch jetzt erst statt, nachdem die Jünger nach Galiläa zurückgekehrt waren, Matth. 28, 16—18.

War das Grab geöffnet gefunden worden, so unterließ die Sage in ihrer weitern Entwicklung nicht die Frage zu beantworten, wie diese Oeffnung des Grabes verursacht worden sei. Die Antwort war, daß der Engel, welcher, in der ersten Gestaltung der Sage, nur bei dem Grabe gesehen worden war, vom Himmel „herabgekommen und unter dem Erbeben der Erde den Stein hinweggewälzt habe", Matth. 28, 2.

Wußte die Sage in ihrer ersten Gestaltung, in Uebereinstimmung wahrscheinlich mit dem Thatsächlichen, noch von keiner andern Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern als derjenigen, welche in Galiläa statt hatte; wußte sie noch nichts von einem erneuerten irdischen Leben Jesu und erscheint Jesus in Galiläa, nicht am dritten Tage, und nicht als ein Erdenbewohner, sondern als der Verherrlichte, welchem alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben war; wurde dann, in der zweiten Ausgestaltung, eine persönliche Begegnung bei Jerusalem mit den Frauen hinzugefügt, welche sich an seine Füße schmiegen, so blieb für eine noch spätere Gestaltung der Bericht aufbehalten, daß die Frauen in das Grab hineingetreten waren, es leer fanden, Luc. 24, 3. 22. 23, und den Aposteln die Kunde von der Auferstehung überbrachten, bei diesen jedoch keinen Glauben fanden, v. 10 und 11. Petrus allein begiebt sich nach dem Grabe und findet es gleichfalls leer, Luc. 24, 12. Die Weisung des Engels, nach Galiläa zu gehen, fällt in diesem Stadium ganz hinweg, Luc. 24, 5 — 7; die Flucht der Jünger in Gethsemane, Marc. 14, 50, ihre Rückkehr nach Galiläa und die Erscheinung Jesu daselbst werden bei Seite geschoben, ja letztere Thatsache wird durch das Verbot Jesu, Luc. 24, 48; Ap. Gesch. 1, 4, Jerusalem zu verlassen, unmöglich gemacht, um ihre Stelle den Erscheinungen schon am dritten Tage, in der Nähe Jerusalems vor den Jüngern von Emmaus, Luc. 24, 13—35, und in der Stadt vor Simon, v. 34 und vor den Elf, v. 36—43, einzuräumen. So wurde der ursprüngliche fromme Glaube an Jesu Verherrlichung, welcher in der vorhandenen Form eines Auferstehens aus dem Hades, und zwar wie man, der Schrift zufolge, meinte, am dritten Tage, sich darstellte, in die Thatsache umgesetzt, daß an diesem Tage das Grab, von einem Engel geöffnet, von den Frauen und Petrus leer gefunden wurde, und daß Jesus schon an demselben Tage seinen Jüngern in und außen bei Jerusalem erschienen sei. Nicht dies allein, sondern die Erscheinung des Verherrlichten, welche, für das leibliche Auge unsichtbar, mit dem Auge des Geistes geschaut worden (weshalb auch die zu geistigem Schauen unfähige Welt ihn nicht mehr gesehen hat (vgl. Ap. Gesch. 10, 41 und

Joh. 14, 19), wird nach und nach die Erscheinung eines Todten, welcher, aus dem Grabe mit demselben Leibe wie zuvor zur Erde zurückgekehrt, mit den Seinen, obschon auf geheimnißvolle Weise und mit dem Vermögen sich plötzlich unsichtbar zu machen (dies noch ein Ueberrest der ursprünglichen Christophanie) wandelt, mit ihnen das Brodt bricht, Luc. 24, 30, und Gespräche führt, v. 13—36, ja zum Beweise, daß er denselben Leib von Fleisch und Gebeinen hat, die Wundenmaale seiner Hände und Füße zeigt, sich betasten läßt und vor ihren Augen ißt, v. 36—43. An diese Vorstellung knüpft sich nun nothwendig eine sichtbare Himmelfahrt, welche, nachdem einmal die Erscheinung des Verherrlichten vom Himmel ein zweites irdisches Leben geworden war, nicht ausbleiben konnte. Denn von zweien eins: entweder mußte Jesus von neuem gestorben sein, oder, wenn dies undenkbar war (Röm. 6, 9. 10), so mußte er ohne Sterben, und also vermittelst einer sichtbaren Himmelfahrt, die Erde verlassen haben. Von einer solchen Himmelfahrt giebt die Tradition bei Lucas Bericht, Ev. 24, 50. 51, wo sie noch an demselben Tage statt hat, eine Vorstellung, welche später bei demselben Verfasser, Ap. Gesch. 1, 9, in den Bericht übergeht, daß Jesus noch während vierzig Tagen mit den Seinigen auf Erden verkehrt, 1, 2, und mit ihnen gegessen und getrunken hat, 10, 41.

Der vierte Evangelist nahm diese, zu seiner Zeit schon lange vorhandenen und accreditirten Vorstellungen herüber, Joh. 20. Keine Rückkehr nach Galiläa, noch irgend eine Erscheinung daselbst, als in dem späteren Anhange, Cap. 21. Die Begegnung Jesu mit den Frauen, Matth. 28, 9, welche bei der ersten Ausgestaltung der Sage (Marcus) noch nicht gemeldet war, wurde eine Erscheinung vor Maria Magdalena. An der Untersuchung des Grabes nimmt, außer Petrus, Luc. 24, 12, auch der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, Theil. Die Erscheinung vor den Elf, Luc. 24, 36, welchen Jesus seine durchbohrten Hände und Füße zeigt, v. 39, wird eine Erscheinung vor den Zehn, welchen er seine Hände und seine durchstochene Seite zeigt, Joh. 20, 20, während seine Erbietung an die Jünger, sich der Identität seiner Person vermittelst Betastens zu vergewissern, Luc. v. 39, nicht am ersten Wochentage, sondern erst acht Tage später, in Gegenwart der Jünger, dem Thomas gemacht wird, Joh. 20, 26. 27. Alle diese sichtbaren Erscheinungen hatten jedoch für diesen Evangelisten keinen religiösen Werth. Diejenigen, welche ihrer, wie Thomas, für ihren Glauben an den Verherrlichten bedurften, lieferten damit den Beweis für die niedrige Stufe, auf welcher sie im Glauben noch standen. Hatten die Apostel und die Frauen, nach der bestehenden Ueberlieferung, geglaubt, weil sie Jesum in Fleisch und Blut und mit den Augen des Leibes gesehen hatten, so erkennt Jesus, auf dem Standpunkt des idealen Jüngers, auf welchen der vierte

Evangelist seine Leser stellt, nur einem Glauben Werth zu, welcher, ohne (leibliches) Sehen, auf geistigem Schauen ruht. „Selig, die nicht sehen und glauben." Joh. 20, 29. Die Erinnerung an Erscheinungen in Galiläa, welche bei Lucas nicht mehr zu finden ist, bestimmt einen späteren Bearbeiter dieser Schrift, in dem hinzugefügten letzten Capitel auch eine Erscheinung Jesu in Galiläa zu erzählen, in welcher der, nach seinem Urtheil, im vierten Evangelium zu sehr in den Hintergrund gestellte Petrus aufs neue zum Apostolat berufen und die symbolische Darstellung des wunderbaren Fischzuges, Luc. 5, 1 ff., wiederholt wird.

Unabhängig hiervon entstand endlich in judenchristlichen Kreisen, auf Anlaß einer jüdischen Erdichtung, daß die Jünger den Leichnam gestohlen hätten, zum Beweise, daß ein solcher Diebstahl unmöglich gewesen, die Sage im Trito-Matthäus, 27, 62—66, daß nicht allein der Stein versiegelt, sondern auch eine Wache bei dem Grabe aufgestellt war, und daß der behauptete Diebstahl auf nichts anderm beruhe, als auf einer Lüge der Kriegsknechte, welche, von den Hohenpriestern bestochen, ausgesprengt hatten, daß die Jünger den Leichnam gestohlen hätten, während sie schliefen, 28, 4. 11—15.

Der unechte Schluß des Marcus, 16, 9—20, kann unberücksichtigt bleiben, da er aus Lucas, Johannes, der Apostelgeschichte und späteren apokryphischen Sagen compilirt ist.

Aus dieser genetischen Entwicklung der Ueberlieferung geht hervor, daß Proto-Marcus zwar das älteste Stadium der Auferstehungssage aufweist, zwar richtiger als Lucas und Johannes Galiläa als die Stätte bezeichnet, wo eine Erscheinung Jesu statt hatte, aber doch schon eine Darstellung liefert, in welcher der ursprüngliche apostolische Glaube an Jesu Auferstehung und Verherrlichung in die empirische Thatsache eines geöffneten Grabes, aus welchem der gekreuzigte Leib auferstanden war, sich umgesetzt hatte, eine Thatsache, welche man mit dem Schmuck einer den Frauen zu Theil gewordenen Angelophanie bereicherte.

So entsteht denn die Frage: Was mag davon in der ursprünglichen Skizze gestanden haben, welche vermuthlich dem Proto-Marcus zum Grunde gelegen hat? War auch in ihr schon Marc. 16, 1—8 enthalten? Oben erregte es unsere Aufmerksamkeit, daß Maria, welche, Marc. 15, 40, die Mutter Jakobus des Kleinen und des Joses heißt, in v. 47 allein als die Mutter Joses, und, 16, 1, allein als die Mutter des Jakobus vorkommt[1]). Daß der Evangelist an ersterwähnter Stelle der Kürze wegen allein den Joses aufführt, läßt sich hören, wenn nun aber, 16, 1, Jakobus

[1]) S. 140.

an der Stelle des Joses genannt wird, so entsteht der Anschein, daß ein späterer Herausgeber den, 15, 47, vergessenen Jakobus in 16, 1 geflissentlich genannt und so gesucht habe den scheinbaren Widerspruch zwischen Marc. 15, 47 und 15, 40 auszugleichen. Unwahrscheinlich ist es ferner, daß die Frauen, deren Gegenwart, v. 47, da als Joseph den Stein vor das Grab wälzte um es zu verschließen, gemeldet wird, bei ihrem Vorhaben den Leichnam zu salben, auf diesen Umstand nicht bedacht waren, und sich des erst unterwegs erinnern, 15, 3. Ebenso erregt es Befremden, daß der Engel die Frauen an eine Vorherverkündigung erinnert, welche, nach 14, 28, allein den Jüngern gesagt war, und welche vielleicht im Proto-Marcus nicht einmal vorkam[1]). Lucas scheint diese letztere Schwierigkeit gefühlt zu haben, und ließ deshalb, 24, 6, den Engel sich auf eine andere Vorherverkündigung berufen, die Jesus auf seiner Reise von Galiläa nach Jerusalem ausgesprochen hatte, Luc. 18, 32. 33, auf welcher Reise auch diese galiläischen Frauen sich mit in der Gesellschaft befanden, Luc. 24, 49; 8, 2. 3 (vgl. Marc. 15, 41 und Matth. 27, 55 uud 20, 20). Auf Grund hiervon halten wir es für möglich, daß Marc. 16, 1—8 erst später durch Proto-Marcus, oder schon in der Tradition vor ihm, der ursprünglichen Skizze hinzugefügt wurde. Nehmen wir an, daß in dieser Skizze auf Marc. 15, 47 unmittelbar der von Matthäus, 28, 16, wahrscheinlich in dem echten, aber später verloren gegangenen Schluß des Marcus noch gelesene Bericht folgte: „Aber die elf Jünger gingen nach Galiläa, und da sie ihn sahen, fielen sie vor ihm nieder, etliche aber zweifelten. Und Jesus sprach zu ihnen: mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, und siehe, ich bin mit euch bis in Ewigkeit!": so enthielt diese Skizze eine getreue Darstellung der ursprünglichen Thatsachen. Jesus stirbt und wird begraben. Die Frauen blicken wehmüthig auf sein Grab, Marc. 15, 47, und die irre gewordenen Jünger kehren nach Galiläa zurück, wo sie, nachdem sie von dem ersten Stoß, welchen ihr Glaube an Jesu Messianität durch seinen Kreuzestod erlitten hatte, sich unter viel Kampf und Ueberlegen wieder zurecht gefunden (vgl. Luc. 24, 13—35), Jesum als den Verherrlichten mit dem Auge ihrer entzückten Einbildungskraft, (denn darauf weist der Umstand, daß „einige noch zweifelten"), schauen, und die Zusage seiner fortdauernden und machtvollen Nähe hören, Matth. 28, 16. 17. 18 und 20b.[2])

---

[1]) S. S. 46. 164.

[2]) Man vergleiche mit Obigem die Schrift von J. H. A. Michelsen das Evangelium des Marcus, von welcher der erste Theil erst während des Drucks meiner Kritik zu meiner Kenntniß kam, und mit dessen Auffassung ich mich freue insofern übereinzustimmen, als auch er eine Sonderung der geschichtlichen und der mythischen Bestandtheile des Marcus versucht hat.

Mit diesem Glauben ausgerüstet, kehren sie, einige Wochen nach Jesu Tode nach Jerusalem zurück und verkündigen da mit Begeisterung die großen Thaten Gottes.

III.

Historischer Werth des Matthäusevangeliums.

Die mythischen Erzählungen, welche Matthäus mit dem Marcusevangelium gemein hat, sind nach demselben Maßstabe wie die ihnen entsprechenden Erzählungen des Marcus zu beurtheilen, stehen aber durch die Veränderungen, Auslassungen, Hinzufügungen und die Stellung und gekünstelte Zusammensetzung der Erzählungen, die sich der Evangelist erlaubte, als zweite Redaction, hinter der des Marcus zurück, mit Ausschluß einzelner Texte, bei welchen die Priorität des Matthäus ins Auge fällt[1]).

Hohen Werth hingegen hat das Matthäusevangelium, wo dafür gehalten werden kann, daß es seinen Stoff nicht dem Proto-Marcus, sondern theils einer treuen schriftlichen oder mündlichen Ueberlieferung[2]), theils einer Spruchsammlung entlehnt hat, deren Vorhandensein wir früher als wahrscheinlich kennen lernten und die wir mit dem Namen des Proto-Matthäus bezeichnet haben[3]).

Wir rechnen hieher, jedoch abgesehen von dem Zusammenhange, in welchem sie bei Matthäus vorkommen, die folgenden Einzelheiten:

1. Die Rede des Johannes an die Pharisäer und Sadducäer, 3, 7—10[4]).

2. Das Wort des Täufers, 3, 12[5]).

3. Den Hauptinhalt der Rede, 5—7, mit Ausschluß von 5, 19; 6, 4. 15 und 7, 22—23[6]). Diese Rede enthält Sprüche, welche, bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen, von Proto-Matthäus gesammelt waren, und entweder schon von ihm selber, oder von dem späteren Redactor künstlich zu einem Ganzen verbunden und von letzterem ungeschichtlich als eine Bergpredigt dargestellt wurden[7]).

---

[1]) S. 153—168. [2]) S. 50. [3]) S. 51.

[4]) S. 17. [5]) S. ebendas.

[6]) S. 21. Hilgenfeld fügt hier noch 5, 10—12 hinzu. Zeitschr. für wissensch. Theol. X, 4, S. 373.

[7]) S. oben S. 20 f.

4. Die Erzählung von zwei Jüngern, welche Jesu zu folgen wünschen, 8, 19—21[1]).

5. Außer Matth. 10, 7a. 9—11 (vgl. Marc. 6, 7—11) die eingeflochtenen Worte Jesu 10, 10b. 12. 13. 15. 16. 24. 25. 26—28, mit Ausschluß von ἐν γεέννῃ, v. 28b, welches wegen σῶμα hier nicht paßt; ferner v. 29—31, und vielleicht auch v. 32 und 33, mit Ausschluß des Ausdrucks τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (vgl. Luc. 12, 8. 9), wie auch die Worte v. 34—39, 40—42b, mit Ausschluß von v. 38 und der Glosse ἕνεκεν ἐμοῦ, v. 39 (vgl. Luc. 17, 33).

6. Der Bericht, daß Johannes erst in seinem Gefängniß, als er von den Werken Jesu hörte, auf den Gedanken kam, daß Jesus der erwartete Messias sein möge, 11, 2, und ihn also früher noch nicht als solchen erkannt hatte[2]). Da Jesus seine öffentliche Wirksamkeit erst nach der Gefangennahme des Johannes anfing, kann es keine Verwunderung erregen, daß Johannes ihn getauft hat, ohne ihn persönlich, mindestens als den Messias, kennen gelernt zu haben[3]). Die Nachrichten bei Lucas, daß beide einander verwandt waren und Johannes schon im Mutterschoße den Sohn der Maria begrüßt habe, Luc. 1, 36. 41, geben sich, auch ohne weitere Besprechung, als spätere Sagen zu erkennen.

7. Die Antwort Jesu an Johannes und seine Rede über ihn, mit Ausschluß von ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε, 11, 4b, was aus Mißverständniß des Redactors hinzugekommen[4]).

8. Die Wirksamkeit Jesu in Chorazin und Bethsaida, 11, 20[5]).

9. Die Worte Jesu 11, 25. 26. 28—30[6]).

10. Das Wort Jesu 12, 5—7, obschon hier im Zusammenhange an unrechter Stelle[7]).

11. Die Berufung Jesu auf die Austreibung von Dämonen durch die Schüler der Pharisäer, 12, 27. 28.

12. Das Wort, daß das Aussprechen von Lästerungen gegen des Menschen Sohn vergeben werden könne, 12, 32, und der Ausspruch Jesu v. 29. 30.

13. Die Beschuldigung, welche die Pharisäer aussprachen, und die Vertheidigung Jesu, Matth. 12, 24—27, und weiter v. 38. 39. 41. 42. 43—45 (vgl. Marc. 3, 22—30)[8]).

14. Das Gleichniß Matth. 12, 11. 12[9]).

15. Außer dem Gleichniß vom Säemann 13, 3—9 (vgl. Marc. 4,

---

[1]) S. 23. [2]) S. 27. 197. [3]) S. 18.
[4]) S. 27. [5]) S. 28. [6]) S. 28.
[7]) S. 28. 29. [8]) S. 29 f. 169. [9]) S. 98.

1—9) die Gleichniſſe 13, 24—30. 31. 32. 33. 44—48 und das Wort Jeſu 13, 52[1]).

16. Der Umſtand, daß Joſeph, der Zimmermann, der Vater Jeſu war, 13, 55.

17. Das Wort Jeſu 13, 16. 17, obſchon in dieſem Zuſammenhange an unrechter Stelle[2]).

18. Das Wort Jeſu 15, 13.

19. Die Worte Jeſu 16, 2. 3 über die Zeichen der Zeiten[3]).

20. Das Wort an Petrus, 16, 17 (?)[4]).

21. Die Worte 18, 10 und das Gleichniß vom Hirten, v. 12—14.

22. Das Gleichniß vom unbarmherzigen Gläubiger, 18, 23—34[5]).

23. Das Wort Jeſu über den eheloſen Stand, 19, 11. 12 (?)[6]).

24. Das Gleichniß von den Arbeitern, 20, 1—15[7]).

25. Das Gleichniß von den zwei Söhnen, 21, 28—32[8]).

26. Das Gleichniß von den Eingeladenen, 22, 1—14, mit Ausſchluß von zwei Fragmenten anderer Gleichniſſe, v. 6. 7. 11—13[9]).

27. Die Reden Jeſu über die Phariſäer, 23, 1—12, und die Strafrede v. 13—33, mit Ausſchluß einzelner Gloſſen[10]).

28. Das Gleichniß von den klugen und thörichten Jungfrauen, 25, 1—13[11]).

29. Das Gleichniß von den Talenten, 25, 14—29[12]).

30. Die Worte Jeſu 26, 42. 52 und 53[13]).

IV.

Ungeſchichtliche Beſtandtheile im Matthäusevangelium.

Wie früher nachgewieſen, ſind von einem letzten Redactor dem Deutero-Matthäus, von welchem ſchon einer Spruchſammlung entlehnte große Reihen von Reden und einzelne ſelbſtändige Sprüche in den Text des Proto-Marcus eingeflochten worden waren, noch eine Anzahl Einzelheiten hinzugefügt, deren ſpäterer Urſprung und apokryphiſcher Charakter von den meiſten Kritikern unſerer Zeit anerkannt worden iſt. Zu denſelben gehören:

---

[1]) S. 50. [2]) S. 30. [3]) S. 35.
[4]) S. 35. [5]) S. 38. [6]) S, 38.
[7]) S. 39. [8]) S. 40. [9]) S. 41.
[10]) S. 42. [11]) S. 44. [12]) S. 45.
[13]) S. 165.

1. Das Geschlechtsregister Jesu; seine wunderbare Geburt in Bethlehem von der Jungfrau Maria; der Besuch der Weisen aus dem Morgenlande; der Kindermord des Herodes; die Flucht nach Aegypten, die Rückkehr nach Bethlehem und die Umsiedlung Josephs und der Maria von Bethlehem nach Nazareth, Matth. 1 und 2[1]).

2. Daß Jesus von Johannes als der Messias erkannt wird, und dessen Weigerung Jesum zu taufen, 3, 14. 15[2]).

3. Die Verkündigung der Messianität Jesu an Johannes, 3, 17[3]).

4. Die Darstellung der drei Versuchungen in der Wüste, 4, 1—11[4]).

5. Das Hinweggehen Jesu nach Galiläa, in der Absicht dem Herodes auszuweichen, 4, 12[5]).

6. Der erste Aufenthalt Jesu, nach seiner Taufe, in Nazareth, 4, 13[6]).

7. Der Berg, als die Stätte der Rede, 5—7[7]).

8. Die Heilung des Fiebers der Schwiegerin Simons durch Berührung, 8, 15 (vgl. Marc. 1, 31)[8]).

9. Die Zweizahl Besessener im Lande der Gadarener, 8, 28b[9]).

10. Die Verwechselung des Apostels Matthäus mit dem Zöllner Levi und die Einsetzung des letzteren zum Apostel, 9, 9[10]).

11. Das Kommen der Pharisäer und der Johannesjünger, 9, 14[11]).

12. Die Botschaft eines Obersten, daß seine Tochter so eben gestorben, 9, 18[12]).

13. Die Heilung eines blutflüssigen Weibes durch ein Machtwort Jesu, 9, 23[13]).

14. Die den Jüngern verliehene Macht auch Aussätzige zu heilen, 10, 8[14]).

15. Die Vorstellung, als ob die Reden Matth. 10, 17—22 bei Gelegenheit der ersten Missionsreise der Apostel gesprochen wären[15]).

16. Die Ankündigung seines (Wieder) Kommens durch Jesus, 10, 23, und die ihm zugeschriebenen Worte 11, 27[16]).

17. Das Abpflücken und Essen von Kornähren um den Hunger zu stillen, 12, 1[17]).

18. Die Erklärung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen, 13, 36—43, und die des Fischernetzes, v. 49. 50[18]).

---

[1]) S. 15 f. 50. 57 f. 144. [2]) S. 18. 145. [3]) S. 145.
[4]) S. 18. 66. [5]) S. 18. [6]) S. 19.
[7]) S. 21. [8]) S. 148. [9]) S. 22.
[10]) S. 67. 150. [11]) S. 67. [12]) S. 128.
[13]) S. 129. [14]) S. 148. [15]) S. 26.
[16]) S. 26. 146. [17]) S. 68. [18]) S. 31. 145.

19. Die Absicht des Herodes, den Johannes zu tödten, und die Furcht vor dem Volk, die ihn davon abhielt, 14, 5[1]).

20. Das Entweichen Jesu aus Galiläa, aus Furcht vor Herodes 14, 13 (vgl. 4, 12)[2]) und die chronologische Verknüpfung von v. 13 mit v. 12 und 14[3]).

21. Die Anerkennung Jesu als Sohnes Gottes durch die Jünger, 14, 33[4]).

22. Die Worte das Zeichen des Jonas, 16, 4, und die Erklärung des Zeichens, 12, 40[5]).

23. Die ersten Grundlagen des späteren Primats des Petrus, 10, 2; 16, 18, und die Ueberweisung der Schlüssel des Himmelreichs an Petrus, 16, 19[6]).

24. Die Ankündigung der Parusie und des messianischen Gerichts, 16, 27. 28[7]).

25. Die Versicherung Jesu, daß Elias kommen werde um alles zurecht zu bringen, 17, 11[8]).

26. Die Vorhersagung Jesu, daß er „am dritten Tage werde auferweckt werden," 16, 21; 17, 23; 20, 19, und seines Kreuzestodes, 20, 19; 26, 2[9]).

27. Die Geschichte von dem Stater, 17, 24—27[10]).

28. Die Darstellung des Kindes als Sinnbildes der Niedrigkeit und Demuth, 18, 3[11]).

29. Die Rede über die Gemeinde und das Apostolat, 18, 15—20[12]).

30. Die Heilungen, 19, 2[13]).

31. Die Antwort Jesu an den Reichen, 19, 17, die Angabe, daß derselbe ein Jüngling war, 19, 20; das Wort Jesu, 19, 19b, und die Vorstellung von dem Reichen als einem pharisäischen Prahler v. 20b[14]).

32. Die Verherrlichung des Apostolats, 19, 28[15]).

33. Die Erwähnung der Mutter des Jakobus und Johannes 20, 20[16]).

34. Die Eselin bei dem Füllen, 21, 2. 3. 7, und das Sitzen Jesu (wechselsweise?) auf beiden Thieren, v. 7[17]).

---

[1]) S. 156.
[2]) S. 33.
[3]) S. 130.
[4]) S. 34. 145.
[5]) S. 30. 71. 148.
[6]) S. 35. 159.
[7]) S. 36. 146.
[8]) S. 72.
[9]) S. 71. 147.
[10]) S. 37. 145.
[11]) S. 37.
[12]) S. 38. 149.
[13]) S. 148.
[14]) S. 38. 74.
[15]) S. 38. 149.
[16]) S. 149.
[17]) S. 58. 222 ff.

35. Das Verdorren des Feigenbaums, 21, 18—20 (vgl. Marc. 11, 12—14. 20. 21[1]).

36. Die Heilung Blinder und Lahmer im Tempel, 21, 14. 15[2]).

37. Das universalistische Wort 21, 43.

38. Die Vorstellung von einem Schriftgelehrten, 22, 35, als sei er gekommen, um Jesum zu versuchen[3]).

39. Die Einführung von Matth. 23, 34—39, als Worte Jesu[4]).

40. Die Frage der Jünger nach der Zeit des (Wieder) Kommens (der Parusie) Jesu, 24, 3[5]).

41. Die Worte: und sie werden euch tödten und die Völker, 24, 9. 10—12. 14, das apokalyptische Stück, 24, 15—35 (vgl. Marc. 13, 9b—31) und 24, 37—42[6]).

42. Das Wort τότε, 25, 1 und das Schlußwort 25, 30[7]).

43. Die Beschreibung des jüngsten Gerichts, 25, 31—46[8]).

44. Der Preis des Verraths, im Betrage von dreißig Silberlingen[9]) und der Empfang dieser Summe, 26, 14. 15.

45. Das Wort 26, 18b[10]).

46. Die Frage des Judas und die Antwort Jesu, 26, 25[11]).

47. Die Worte zur Vergebung der Sünden, 26, 28[12]).

48. Die Anrede des Judas an Jesus und dessen Antwort, 26, 49. 50[13]).

49. Die Vorstellung, als ob der Rath schon bei Kaiphas versammelt gewesen um Jesum zu erwarten, 26, 57[14]).

50. Die Einführung der Magd, 26, 71, als einer andern wie die in v. 66[15]).

51. Die Vorstellung, als ob die Befragung, 26, 63b—66, unmittelbar auf das Zeugenverhör, v. 59—63a, gefolgt sei[16]).

52. Das Kommen auf oder mit den Wolken, 26, 64 und Marc. 14, 62 (vgl. Luc. 22, 69).

53. Die Vorstellung, als ob die Mitglieder des Raths Jesum geschlagen und ihm ins Angesicht gespieen hätten, 26, 67. 68[17]).

54. Die Reue und der Selbstmord des Judas, sammt dem Ankauf des „Töpferackers" durch die Hohenpriester für die von Judas zurückerhaltenen dreißig Silberlinge, 27, 3—10[18]).

---

[1]) S. 161. 175. 199.
[2]) S. 148.
[3]) S. 40.
[4]) S. 43.
[5]) S. 43. 44. 146.
[6]) S. 43. 176—178.
[7]) S. 44 f.
[8]) S. 45 f.
[9]) S. 58 f.
[10]) S. 130. 189.
[11]) S. 46.
[12]) S. 76. 86. 73.
[13]) S. 76.
[14]) S. 77. 189.
[15]) S. 76.
[16]) S. 46. 189.
[17]) S. 46. 165. 189.
[18]) S. 47. 53. 59.

55. Das Ergreifen der Initiative seitens des Pilatus beim Freigeben eines Gefangenen, 27, 17; die dramatische Gegenüberstellung des Barabbas und Jesu, v. 17 und 21, und die Aufreizung des Volks durch die Hohenpriester um Jesum umzubringen, v. 20[1]).

56. Der Traum des Weibes des Pilatus, 27, 19[2]).

57. Das Händewaschen des Pilatus und der Fluch, welchen das Volk über sich selber gesprochen, 27, 24. 25[3]).

58. Die Verwechselung des Prätoriums und des Vorhofes, 27, 27 (vgl. Marc. 15, 16)[4]).

59. Das Setzen einer Dornenkrone auf das Haupt, anstatt eines Kranzes um das Haupt Jesu, 27, 29 (vgl. Marc. 15, 17), und der Rohrstab in Jesu rechter Hand, am a. O.[5]).

60. Das Anbieten von Galle und Essig, 27, 34[6]).

61. Die Worte aus Psalm 22, 8 im Munde der Hohenpriester, 27, 43[7]).

62. Die Vorstellung, als ob einige denjenigen, welcher Jesu zu trinken gab, hätten hindern wollen, dies zu thun, 27, 49[8]).

63. Das Erdbeben, das Bersten der Felsen, die Eröffnung der Gräber, das Auferstehen der Leiber verstorbener Heiligen und ihre Erscheinung nach Jesu Auferstehen in Jerusalem, 27, 51b—53[9]).

64. Der Grund für den Ausruf des Hauptmanns 27, 54[10]).

65. Die Vorstellung von dem Grabe als dem Joseph zugehörig, 27, 60, und als einem neuen Grabe, ebendaselbst[11]).

66. Die dramatische Darstellung der dem Grabe gegenüber sitzenden Frauen, 27, 61b, vgl. Marc. 15, 47.

67. Das Ansuchen der Hohenpriester und der Pharisäer um eine Wache und Versiegelung des Steins, 27, 62—66[12]).

68. Das Kommen der Frauen am Sonntage früh, um das Grab zu besehen, 28, 1.

69. Das Herniedersteigen eines Engels, welcher den Stein abwälzt, und das dadurch verursachte Erdbeben, 28, 2. 3[13]).

70. Die Flucht der Wächter, aus Schreck vor dem Engel, 28, 4 und ihre Bestechung durch die Hohenpriester v. 11—16[14]).

71. Die Begegnung Jesu mit den Frauen, 28, 9. 10[15]).

---

[1]) S. 77. 190.
[2]) S. 47.
[3]) S. 47.
[4]) S. 166.
[5]) S. 47. 190.
[6]) S. 59. 190.
[7]) S. 47. 59.
[8]) S. 78.
[9]) S. 48. 195 f. 224.
[10]) S. 191.
[11]) S. 191.
[12]) S. 48. 229.
[13]) S. 48. 230.
[14]) S. 47.
[15]) S. 48. 228.

72. Der Bericht, daß Jesus seine Jünger auf den Berg beschieden habe, 28, 16[1]).

73. Die Taufe auf das Bekenntniß des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, 28, 19b[2]).

Zu diesen ungeschichtlichen Bestandtheilen, welche bei Matthäus allein gefunden werden, füge man die ungeschichtlichen Stücke hinzu, die der Evangelist von Proto-Marcus herübernahm[3]).

V.

Die Logia des Matthäus nach Papias.

Nach einem von Eusebius aufbewahrten Fragment einer verloren gegangenen Schrift des Papias etwa aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, unter dem Titel *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*, hat der Apostel Matthäus eine Zusammenstellung von *λόγια* angefertigt, über welche das Werk des erwähnten Bischofs, wie es scheint, einen Kommentar enthielt. Das Fragment lautet so: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δὲ αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Diese *λόγια* können, nach der Wortbedeutung (Röm. 3, 2; Hebr. 5, 12; 1. Petr. 4, 11; Ap. Gesch. 7, 38), nichts anders als eine Sammlung von Worten gewesen sein, welche für Orakelsprüche oder „Worte Gottes" gehalten wurden. Daß dabei Worte Jesu gemeint waren, folgt aus dem Titel, welchen Papias seinem Commentar gab, wo diese *λόγια* mit dem Namen von *τὰ κυριακὰ λόγια* bezeichnet waren. Schon diese engere Umgrenzung verbietet uns, diese Schrift des Matthäus für eine Lebensbeschreibung Jesu zu halten, welche, indem sie vorzugsweise Reden enthielt, hiervon, a parte potiori, den Namen der *λόγια* entnommen hätte. Hierzu kommt, daß in demselben Werk des Papias eine dem Marcus zugeschriebene Schrift bestimmt von der des Matthäus unterschieden wird, als ein Bericht, welcher das, was Jesus nicht nur gesprochen, sondern auch gethan hatte, betraf. Marcus schrieb *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*, und zwar *οὐ ποιούμενος σύνταξιν τῶν κυριακῶν λογίων·* Matthäus dagegen *συνεγράψατο τὰ λόγια.* Aus dieser Entgegenstellung geht hervor, daß das

[1]) S. 49. Für die Erklärung des *ἐτάξατο* von der Beauftragung der Apostel (Volkmar und Michelsen), mit Bezug auf Marc. 3, 13, scheint das Medium nicht günstig.

[2]) S. 49. 50.

[3]) S. 168—179. 192—233.

Werk des Matthäus keine πραχθέντα, sondern allein λεχθέντα enthielt. Diese λόγια waren, nach Papias, in der hebräischen, d. i. in der aramäischen Landessprache geschrieben und wurden von Jedem, so gut er konnte, (in das Griechische) übersetzt. In welcher Form diese Logia geschrieben waren, ob in der z. B. des Buches der Sprüche, welches nach Salomo benannt wird, oder nach gewissen Rubriken oder Abtheilungen, der Zahl nach vielleicht fünf, wird nicht mit Sicherheit ersichtlich. Das Letztere kann jedoch für wahrscheinlich gehalten werden, wenn man annimmt, daß die συγγράμματα πέντε, in welchen Papias die ἐξήγησις dieser λόγια verfaßte, eben so vielen Theilen der λόγια, nach dem Vorbilde des Pentateuchs, entsprachen.

Dieser Bericht des Papias ist sehr alt. Der Bischof von Hierapolis heißt schon bei Irenäus ein ἀρχαῖος ἀνήρ, und kommt bei demselben Verfasser als „ein Freund des Polykarpus" und „der den Johannes gehört hatte" vor, Iren. c. haer. V, 33, 4 (vgl. Euseb. am a. O.). Daß hierbei an Johannes den Apostel zu denken sei, hat Eusebius, in Berücksichtigung des Proömiums des Papias, in welches ihm noch der Einblick vergönnt war, mit Recht bezweifelt. Diesem Proömium zufolge, wie es noch bei Eusebius zu lesen ist, hatte Papias selber erklärt, seine Berichte nicht unmittelbar von Aposteln und auch nicht von dem Apostel Johannes, sondern mündlichen Ueberlieferungen von Männern entlehnt zu haben, welche mit alten Presbytern, Zeitgenossen und Nachfolgern der Apostel, verkehrt und ihm mitgetheilt hatten, was Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, oder auch einer der übrigen Jünger des Herrn, gesagt hatte (εἶπεν). Außer auf die Zeugnisse dieser Presbyter berief sich Papias noch weiter auch auf das, was Aristion und der Presbyter Johannes, Jünger des Herrn (sicher keine unmittelbaren Jünger), noch zu seiner Zeit bezeugten (λέγουσιν).

Papias hatte demnach seine Berichte über die Apostel erst aus der dritten Hand, von παρακολουθηκότες, wie das Fragment lautet, τοῖς πρεσβυτέροις. Dies hebt jedoch die Glaubhaftigkeit nicht auf, die wir seinem Bericht über die Schrift des Matthäus, welcher, wie es scheint, eben wie der den Marcus betreffende, auf dem Zeugnisse des Presbyters Johannes ruht, wegen seines verhältnißmäßig hohen Alters zuschreiben. Daß Papias von Eusebius σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν genannt wurde, steht dabei nicht im Wege. Denn dieses Urtheil hat seinen Grund in der von Papias noch verkündigten und in der alten Kirche allgemein angenommenen, aber zur Zeit des Eusebius schon aufgegebenen Lehre von dem tausendjährigen Christusreich auf Erden, und beweist keineswegs eine mangelnde Berechtigung des hierapolitanischen Kirchenlehrers in einem ledig-

lich historischen Berichte als Zeuge von dem aufzutreten, was er von den Presbyteren gehört hatte; wie denn auch Eusebius, ungeachtet des Mannes vermeintlicher Beschränktheit, nicht anstand, seine Berichte über Matthäus und Marcus herüberzunehmen. Ebenfalls mit Unrecht hat man gemeint, daß der Bericht des Papias von einem hebräischen Matthäus auf einer Verwechselung eines aus dem Griechischen in das Hebräische übersetzten Matthäus beruhe, von welchem Hieronymus bei den Judenchristen in Palästina ein Exemplar gesehen hatte. Dieses sogenannte Hebräerevangelium, welches, wie es scheint, nicht einmal nach Matthäus genannt wurde, kann doch nicht mit den aramäisch geschriebenen λόγια des Matthäus verwechselt werden, deren Papias gedenkt, und welche Eusebius ausdrücklich von dem κατ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον unterscheidet[1]). Papias kannte wahrscheinlich, eben wie seine Zeitgenossen, das kanonische Matthäusevangelium, aber vermuthlich noch eben so wenig wie Justin unter dem Namen des Apostels, und hielt es vielleicht für eine der griechischen Bearbeitungen der hebräischen λόγια, von welchen in dem Fragment die Rede ist. Wie dem sei, so viel steht fest, daß es vor der Mitte des zweiten Jahrhunders eine Ueberlieferung gab, welche aus dritter Hand von den Aposteln stammte, daß der Apostel Matthäus im Aramäischen, der Volkssprache Palästinas, eine Zusammenstellung von Worten Jesu verfaßt hatte.

Diesem Berichte entspricht was wir früher bei der Analyse des Matthäusevangeliums constatirten, daß nämlich unter die Quellen, deren sich Deutero-Matthäus bediente, eine Spruchsammlung gehört haben muß[2]).

1. Schrieb Matthäus τὰ κυριακὰ λόγια, so findet man in dem kanonischen Matthäus, im Unterschiede namentlich von Marcus, mehrere Reihen von Sprüchen und Gleichnissen, welche den inneren Charakter der Echtheit tragen.

2. Bestand die Sammlung von Reden, von welcher Papias spricht, wahrscheinlich aus fünf Theilen, so ist zu beachten, daß unter den Quellen des kanonischen Matthäusevangeliums ebenfalls fünf Reihen von Reden sich bemerken lassen, kenntlich an der fünfmal, 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1 und 26, 1 wiederkehrenden Formel ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς κτλ.

Inzwischen ist nicht mehr möglich die λόγια, in dieser fünftheiligen Form, aus Matthäus wiederherzustellen. Denn es bleiben doch, außer den angenommenen fünf Serien, noch eine Anzahl Sprüche und Gleichnisse übrig, welche, wie es scheint, derselben Quelle entlehnt, im Matthäusevangelium gelesen werden[3]). Das Sicherste ist, sich auf das Vorhandensein

[1]) H. E. III, 25. 27. 39; IV. 22.

[2]) S. 20. 27. 31. 38. 48. 49. 50. 88. [3]) S. 50. 233—235.

einer Spruchsammlung von Matthäus zu beschränken, und dabei von dem Versuche abzusehen, die ursprüngliche Gestalt dieser Schrift aus dem kanonischen Matthäusevangelium wiederherzustellen. Würde einmal das Werk des Papias, welches Irenäus, Haer. V, 4, und Eusebius noch lasen, wiederaufgefunden werden, so wäre möglich, daß über diese Frage für die historische Kritik ein neues Licht aufginge.

3. Waren, nach Papias, die Logia in der aramäischen Landessprache von Matthäus geschrieben, so bieten diejenigen Theile des kanonischen Matthäusevangeliums, zu welchen die Reihen von Reden gehören, verschiedene Erscheinungen dar, welche die Vermuthung erregen, daß diese Stücke ursprünglich nicht griechisch, sondern hebräisch oder aramäisch geschrieben waren. Man achte hiefür auf die verschiedene Redaction des Ausspruches Jesu Matth. 5, 37: „eure Rede sei Ja, ja, nein, nein" und Jakob 5, 12b: „euer Ja sei ja und euer Nein (sei) nein." Letztere Redaction verdient offenbar den Vorzug (vgl. das rabbinische הַצַּדִּיקִים הֵן וְלָאו שֶׁלָּהֶם הֵן וְלָאו der Gerechten Ja ist ja und ihr Nein ist nein). Nehmen wir an, daß das Wort Jesu ursprünglich lautete: יְהִי לָאו לָכֶם הֵן הֵן, לָאו so übersetzte Jakobus gut: „euer Ja sei ja, euer Nein sei nein," und der Uebersetzer des Matthäus hat das zweimal geschrieben הֵן und לָאו verkehrt aufgefaßt und, in Folge davon, ὁ λόγος vor ὑμῶν eingefügt[1]).

Auf einen ursprünglich aramäischen Text weisen ferner:

ῥακά (aram. רֵיקָא), Matth. 5, 22;

der den Reden des Matthäus eigenthümliche und, in Folge hiervon, auch von Deutero-Matthäus für das dem Marcus eigene βασιλεία τοῦ θεοῦ gebrauchte Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν (aram. מַלְכוּת שָׁמַיִם), Matth. 5, 3; 10, 7; 13, 24; 20, 1; 21, 1; 25, 1.

Ἰῶτα, wo ursprünglich das aramäische Jod oder Jud gemeint war Matth. 5, 18; μία κεραία (aram. קוֹץ oder עוֹקֵץ), der aramäischen Orthographie entlehnt und für Griechen, die solche κεραῖαι oder kleine Haken zur Unterscheidung ähnlicher Consonanten, wie ר und ד, ה und ח, nicht haben, unverständlich.

μωρέ, 5, 22, im Sinne von schlecht, Taugenichts, (נָבָל, Ps. 14, 1), wenn nicht hier das aram. Particip מָרֵד Aufruhrstifter gegen Gott, Gottloser, eben wie „Raka", unübersetzt geblieben ist;

der hebräische Ausdruck ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, (בַּשָּׁמַיִם) 5, 48; 6, 1. 9 (vgl. 5, 19. 20), anderwärts in der mehr griechischen Form ὁ οὐράνιος, 6, 14. 26. 32, wiedergegeben;

---

[1]) S. Schöttgen zu d. St. und Buxtorf Lex. S. 722. Auch bei Justin Apol. 1, 16 und Clem. Hom. 3, 55; 19, 2 wird diese bessere Lesart angetroffen.

das den Griechen unbekannte *ἐπιούσιος*, 6, 11, wahrſcheinlich von *ἐπιοῦσα* (*ἡμέρα*) gebildet, um das aramäiſche מָחָר (crastinus, das Brodt für morgen), wie es nach Hieronymus, Comm. in Matth. VI, 11, im Hebräerevangelium zu leſen war, auszudrücken;

Μαμωνᾶς (aram. מָמוֹנָא), 6, 22;

τὸ ἅγιον, 7, 6, nach Bertholdt und Bolten, eine verkehrte Ueberſetzung des aram. קְדָשָׁא, goldener Zierath für Ohr, Kopf oder Hals (Targ. Gen. 24, 22. 47; Hiob 42, 11; 2. Moſ. 32, 2; Richt. 8, 24; Spr. 11, 22; 25, 12; Hoſ. 2, 13), entſprechend den Perlen, wofür der Ueberſetzer vielleicht irrthümlich קוּדְשָׁא oder קדשא ohne ו (das Heilige) las (ſiehe jedoch Tholuck, Bergpr. zu d. St.);

σάτον, 13, 33 (aram. סָאָה);

δικαιοσύνη (aram. צְדָקָא), 6, 1, für Almoſen, *ἐλεημοσύνη*, wie einige Handſchr. leſen (vgl. v. 3);

βαττολογεῖν, 6, 7, ein ungriechiſches Wort, nach dem aram. בְּטָא gebildet, bei den Rabbinen בְּטוּי, futilitas in loquendo (vgl. die hebräiſche Ueberſetzung des N. T. Lond. Baxter, 1831 אַל תַּרְבּוּ לְבַטֵּא בְּשִׂפְתֵיכֶם);

γέεννα (גֵּהִנֹּם) 5, 22; *ἀμήν* (אָמֵן) 5, 18; *ζιζάνιον*, 13, 25 (rabb. זוֹנִין); *ἀγγαρεύειν*, 5, 41 (aram. אַנְגַרְיָא, aus dem Perſiſchen); *πῆχυς*, 6, 27 (aram. אַמָּה, ein hebr. Maß); *Βεελζεβούλ*, 10 25. Das Wortſpiel 6, 16 iſt zufällig.

Endlich kommen hier in Betracht die Hebraismen *κληρονομεῖν τὴν γῆν*, 5, 5; Pſ. 37, 11; *ἀνοίγειν τὸ στόμα*, 5, 2; *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ*, v. 8, Pſ. 73, 21, nach dem Hebr. (LXX. *τοῖς εὐθέσιν τῇ καρδίᾳ*); *πτωχοί*, עֲנִיִּים oder אֶבְיוֹנִים, v. 3; *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* und *τὸν θεὸν ὁρᾶν*, v. 9 und 8; *μισθὸς πολύς*, 5, 12 (rabb. חשכר הרבה); *τῷ πονηρῷ* 5, 39, Widerpart (aram. שָׂטָן); *ψυχή*, Leben (נֶפֶשׁ), 6, 25; 10, 28. 39; *ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρ.*, 5, 16; 10, 32; *ἐῤῥήθη*, 5, 27 (rabb. איתמר); *ἁγιάζειν τὸ ὄνομα θεοῦ* (קִדֵּשׁ אֶת שֵׁם); *ἁπλοῦς* und *πονηρός*, geſund und krank, 6, 22. 23 (rabb. תָּמִים und רַע); *εἰς ὄνομά τινος*, לְשֵׁם, 10, 42; *ὁ πλησίον* (רֵעַ) 5, 43; *κρίσις τῆς γεέννης*, v. 33 (ſ. Weiſtein); *ἄρτος*, (לֶחֶם) 6, 11, für Lebensunterhalt im allgemeinen; *ὀμνύειν ἔν τινι*, 5, 34 (aram. בְּ שְׁבַע); *ὁμολογεῖν ἔν τινι*, 10, 32 (vgl. 7, 2), *καταπατεῖν ἐν τοῖς ποσίν*, 7, 6; *φοβεῖσθαι ἀπό* (יָרֵא מִן), 10, 28; die Vögel des Himmels, 6, 25; *μοιχαλίς* im Sinne von irreligiös, 12, 39.

4. Die Logia waren, nach Papias, von Matthäus, alſo von einem Zeitgenoſſen Jeſu, geſchrieben. Auch dem entſpricht der didaktiſche Theil des kanoniſchen Matthäusevangeliums vollkommen. Stadt und Tempel, nach dem J. 70 verwüſtet, beſtehen noch. Der Tempeldienſt (Opfer und Altar iſt noch in vollem Gange, 5, 23. 35; 23, 19. Die Magiſtratur und das

Rechtsweſen, 5, 22. 25. 26. 31, das Eidſchwören, 5, 34—36, laſſen einen Verfaſſer erkennen, welcher noch stante republica an Ort und Stelle ſich befand. Hierzu kommt die richtige Zeichnung des Phariſäismus, 6, 2. 5; 23, 15. 23. 24. 25. 27, das Salben des Hauptes, 6, 17, die Kleidung, Schuhwerk, Taſche und Stab, 5, 40; 10, 10, die geſchmückten Gräber, 23, 29 (ſ. Robinſon, Pal. II, 175 ff. 194, und Tobler, Topogr. von Jeruſ. II, 227 ff.), die Brodtbereitung durch eine Frau und die drei Maß Mehl, Matth. 13, 33 (vgl. 1. Moſ. 18, 6; Richt. 6, 19; 1. Sam. 1, 24), die damals unter den Juden gangbare römiſche Münze, κοδράντης (quadrans), 5, 26, ἀσσάριον (assarius), der zehnte Theil einer Drachme, 10, 29, τάλαντον, 25, 15, δηνάριον, 20, 2. 13, die Eintheilung des Tages, 20, 3. 5. 9, der Markt wo die Arbeiter ſtehen und auf Arbeit warten, 20, 3, die Hochzeitsfeſtlichkeiten, 25, 1 ff. und andere Einzelheiten, die uns ganz in das bürgerliche und häusliche Leben der Juden zu Jeſu Zeit verſetzen. Auch die Lehre trägt, einzelnes ausgenommen, 7, 22. 23 u. 10, 38. 40b (ſ. oben S. 56), ganz das Gepräge der damaligen jüdiſchen Weltanſchauung, ohne Einmiſchung ſpäterer chriſtlicher Ideen: kein Himmel als Aufenthaltsort der Frommen nach dem Tode, 5, 12; 6, 20; die Erde das zukünftige Erbtheil der Frommen, 5, 4; kein Abſchaffen, ſondern Verehrung des Geſetzes, Opferns und Faſtens, 5, 17. 18. 23. 24; 7, 12; 6, 16; der Streit zwiſchen den Schulen des Hillel und Schammai, damals an der Tagesordnung, 5, 31. 32; das jüngſte Gericht, von Gott ohne den Meſſias gehalten, 5, 22; 12, 41. 42; 11, 22. 24; der Hades, 11, 23; die Gehenna, 5, 29. 30; 23, 15; der Teufel, 5, 37; 6, 13; der damals übliche Ausdruck Zöllner und Heiden, 5, 46. 47; 6, 32, wofür Lucas, 6, 32, ἁμαρτωλοί ſetzte; die Vorſtellung von der zukünftigen Weltperiode als dem Reiche Gottes und nicht des Meſſias, 5, 2 ff.; 6, 10; 13, 24 und anderwärts, und im allgemeinen der noch vorhandene Mangel irgend einer an Jeſu Perſon geknüpften dogmatiſchen Bezeichnung.

VI.

Der Bericht des Presbyters Johannes über Marcus, nach Papias.

Dieſer Bericht lautet ſo:

„Marcus zeichnete als Dolmetſcher des Petrus genau, ſo weit ſeine Erinnerung reichte, auf, was der Chriſtus geſagt und gethan hatte. Dies that er jedoch nicht nach der Reihenfolge der Ereigniſſe; denn er hatte den

Herrn nicht selber gehört, und gehörte auch nicht zu Denen, welche mit ihm einhergewandelt, sondern war, wie ich sagte, ein Begleiter des Petrus, welcher seine Unterweisungen nach Bedarf des Augenblicks einrichtete und dabei nicht (wie Matthäus) beabsichtigte, ein System von den Aussprüchen des Herrn zu liefern. Marcus versah also nichts, indem er ein und das andere (ἔνια) schrieb, wie er sich dessen erinnerte; denn für das Eine trug er Sorge, daß er nichts von dem, was er gehört hatte, irgend überginge, oder etwas Unwahres erzählte“ [1]).

Man hat gefragt, ob dieser Bericht auf die Schrift passe, welche im kirchlichen Kanon nach Marcus benannt wird, und diese Frage entweder bejahend oder verneinend beantwortet. Die, welche sie bejahen, berufen sich, nicht ohne Grund, auf die Züge der Uebereinstimmung zwischen der Beschreibung des Werks des Marcus durch den alten Presbyter bei Papias und dem kanonischen Marcusevangelium, oder, will man lieber, des Proto-Marcus. Dem Presbyter zufolge hatte das Werk des Marcus die folgenden charakteristischen Kennzeichen:

1. Streben nach historischer Genauigkeit, ohne dogmatische Tendenz (*ἀκριβῶς ἔγραψεν* und *ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι*).

2. Mangel an chronologischem Zusammenhang, und den Charakter der lose, unabhängig für sich stehenden Erzählungen (*οὐ μέντοι τάξει* und *ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν*).

3. Mittheilungen sowohl von Thaten als Worten Jesu (*λεχθέντα καὶ πραχθέντα*);

4. Keine *σύνταξις λογίων*, wodurch es sich von Matthäus unterschied. (*Ματθαῖος τὰ λόγια συνετάξατο — Μάρκος — οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν λογίων ποιούμενος*).

5. Abkunft von einem Gehülfen des Petrus (*Μάρκος ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ἔγραψεν*).

Diese charakteristischen Züge passen in mancher Hinsicht ausnehmend auf unser Marcusevangelium, vor allem nach seiner älteren Redaction (Proto-Marcus). Auch diese Schrift unterscheidet sich, namentlich von dem Matthäusevangelium, durch die folgenden charakteristischen Züge:

1. Geschichtliche Genauigkeit und das Nichtvorhandensein einer bestimmten dogmatischen Tendenz [2]).

2. Mangel chronologischer Reihenfolge. Man erinnere sich an das Unzusammenhängende der Erzählungen, welche, als lose Episoden und

[1]) Euseb. H. E. III, 39.

[2]) S. 144—

Einzelheiten aus dem Leben Jesu, für sich dastehen, und nicht wie bei Matthäus durch allerlei Uebergangsformeln künstlich verbunden werden[1]).

3. Die Mittheilung sowohl von Thaten als Worten Jesu.

4. Keine σύνταξις λογίων, wodurch es sich vom Matthäusevangelium unterscheidet, in welchem die Worte Jesu in systematischer Ordnung zusammengestellt sind.

5. Einzelheiten, welche an Petrus als Gewährsmann und an seine Predigt des Evangeliums erinnern. Hierzu gehören: a. die Art, wie diese Schrift mit der Taufe des Johannes anfängt (vgl. Ap. Gesch. 10, 37); b. die Uebereinstimmung des Grundbestandes der evangelischen Geschichte mit der Art, wie die Ueberlieferung des Petrus Predigt des Evangeliums dem Gehalte nach angiebt, Ap. Gesch. 10, 37—41; c. die Genauigkeit in den Erzählungen, insbesondere den Begebenheiten, wobei Petrus gegenwärtig gewesen, 1, 16—20. 21. 22. 29—31. 35—39; 2, 1. 2. 13—17a (vgl. v. 16); 23—28 (vgl. v. 23); 3, 1 (vgl. v. 7); 13—20; 31—35 (vgl. v. 16 ff.); 4, 1—9 (vgl. v. 10); 4, 35—38; 40 (vgl. v. 36); 5, 1. 2. 21—39 (vgl. v. 37); 6, 1—6a. 7—13. 30—34. 53—56a; 7, 24. 31. 8, 10—13. 22a. 27—37; 9, 11—13. 30—32. 33—42; 10, 1—31 (vgl. v. 28), 32—34. 35—44 (vgl. v. 41). 46; 11, 1. 11. 12—14. 15—19. 27—33; 12, 1—44; 13, 1—9. 32—34 (vgl. v. 3); 14, 12—16 (vgl. Luc. 22, 7). 17—31 (vgl. v. 29). 32—42 (vgl. v. 33). 43—54 (vgl. v. 54, 66—72.

Dagegen enthält das Marcusevangelium, selbst nach seiner älteren Redaction (Proto-Marcus), so viele mythische Erzählungen, welche der Verfasser unmöglich aus der ersten Hand von Petrus vernommen oder der Predigt desselben entlehnt haben kann, daß die Beschreibung des Presbyters auf die Schrift des Marcus, wie sie jetzt vorhanden ist, und auch auf Proto-Marcus nicht passen kann. Es kann daher nicht Wunder nehmen, daß Manche der Ansicht sind, daß der Presbyter eine ganz andere Schrift als unser Marcusevangelium, und wir mögen hinzufügen, selbst als Proto-Marcus, im Auge hatte, und daß Andere sogar dem Zeugniß des Presbyters allen historischen Werth absprechen.

Dieser Einwand wird aus dem Wege geräumt, sobald man annimmt, daß schon Proto-Marcus oder, will man, die Tradition vor ihm, nach einer ursprünglich zu Grunde liegenden Skizze die Geschichte bearbeitet und die geschichtlichen Berichte durch mythische Darstellungen ausgeschmückt hat. Bestand eine solche Skizze, wie es uns wahrscheinlich erschienen[2]), so entspricht dieselbe vollkommen der Beschreibung des Presbyters, und wir haben

[1]) S. 15. 17. 24. 28. 30. 33. 36. 38. 41. 50.

[2]) S. 168—179. 192—233.

in ihr das Werk des Johannes Marcus, des Neffen des Barnabas, des Hermeneuten des Petrus, Ap. Gesch. 12, 12; 13, 13; 15, 37—39; Kol. 4, 10; Philem. 24; 1. Petr. 5, 13.

VII.

Die späteren Zeugnisse, welche das Vorhandensein und die Entstehung der beiden ersten Evangelien betreffen.

Verfaßte der Apostel Matthäus, nach Papias, eine Spruchsammlung (*τὰ λόγια*) und zwar in dem aramäischen Dialekt oder der palästinensischen Landessprache, und war, dem Presbyter Johannes zufolge, wie derselbe Papias es bezeugt, der Petriner Marcus Verfasser einer kurzen Skizze, in welcher die Hauptumstände aus Jesu Leben fragmentarisch aufgezeichnet waren, so können die Schriften, welche in dem Kanon unter dem Namen des Matthäus und Marcus vorhanden sind, nicht von ihrer Hand sein. Daß diese Schriften nichtsdestoweniger in der späteren Kirche ihren Namen trugen, kann leicht aus der Annahme erklärt werden, daß die beiden Schriften, deren Papias gedenkt, den beiden ersten kanonischen Evangelien als Quellen zu Grunde lagen, eine Annahme, welche durch unsere Untersuchung der Zusammensetzung und des wechselseitigen Verhältnisses dieser beiden Evangelien bestätigt wurde.

Von dem allmählichen Entstehen unserer kanonischen Evangelien wissen selbst die ältesten kirchlichen Schriftsteller nichts mehr zu berichten. Justinus, welcher Stellen des Matthäus und eine einzige aus Marcus anführt, nennt nirgend Matthäus oder Marcus als die Verfasser der „Denkwürdigkeiten" (*ἀπομνημονεύματα*), welchen er verschiedene Einzelheiten aus dem Leben Jesu entnimmt. Er weiß nichts anderes zu melden, als daß sie „von Aposteln und ihren Nachfolgern" herrührten, obschon er einmal, bei der Anführung einer Stelle aus Marcus, der *ἀπομν. αὐτοῦ* (*Πέτρου*[1]) gedenkt und damit den Bericht des Papias bestätigt. Hieraus folgt jedoch nicht, daß er die Schriften, welche er brauchte, den bekannten Evangelisten zuschrieb. Die kirchlichen Schriftsteller nach Justin, Irenäus[2]), Apollinaris von Hierapolis[3]), Clemens von Alexandrien, Tertullian[4]), kennen kein anderes Matthäus- und Marcus-

[1]) Dial. c. 106.
[2]) Haer. III, 1, 1. Euseb. H. E. V, 8.
[3]) Chron. Pasch. ed. Dindorf, p. 13, 14; Routh Reliquiae Sacr. p. 150.
[4]) Euseb. VI, 14, 3.

evangelium, als die kanonischen Schriften unter diesem Namen. Man findet sogar in der früheren Literatur, in den nach Barnabas[1]), Polykarp[2]) und Ignatius[3]) benannten Briefen, Spuren, daß diese Verfasser schon den kanonischen Matthäus kannten. Wie wenig kritischer Sinn jedoch diesen Schriftstellern eigen war, sieht man vor allem daraus, daß sie den die hebräisch (aramäisch) von Matthäus geschriebenen „Logia" betreffenden Bericht auf die Schrift beziehen, welche erst später nach Matthäus benannt worden und, nach ihrer Abhängigkeit von Marcus, eben so wenig von dem Apostel Matthäus, als, wegen ihrer sprachlichen Eigenthümlichkeit und Verwandtschaft mit Marcus, aramäisch geschrieben sein kann. Von älteren Quellen, aus welchen diese Evangelien entstanden, reden diese Verfasser nicht und zeigen nirgend, daß sie Kenntniß von den Schriften haben, an welche Papias die Erinnerung bewahrte. Es kann uns dies nicht Wunder nehmen, da die Kenntniß des Aramäischen in der griechischen Kirche verloren ging und jede spätere, wie man meinte, vollkommnere Form einer Schrift die früheren Redactionen überflüssig machte und, beim Mangel an Abschriften, ihren Untergang zur Folge hatte. So gingen z. B. die Schriften, deren Lucas erwähnt, 1, 1—4, verloren. Selbst das kanonische Marcusevangelium, obgleich in den Kanon, auf Grund der Tradition von seinem petrinischen Ursprunge, aufgenommen, mußte, seiner Kürze halber, hinter dem größeren Ansehen des Matthäus und Lucas zurückstehen, wie dies hervorgeht 1. aus der Sparsamkeit, mit welcher der Text des Marcus vergleichungsweise citirt wird; 2. aus dem Umstande, daß, bei Verschiedenheit der Auffassung, die kirchlichen Schriftsteller, von Justin ab, sich an Matthäus halten; 3. aus der Art, wie der ursprüngliche Text des Marcus, welchen einige alte Handschriften, insbesondere A D und Δ, aufbewahren, in andern, vornehmlich in ℵ und B, nach dem Matthäus oder Lucas verändert wurde; 4. aus dem Verlorengehen des echten Schlusses des Marcus, der natürlichen Folge der kleineren Zahl von Abschriften, welche von diesem Evangelium in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Umlauf waren. Selbst der kanonische Herausgeber des Marcusevangeliums sah sich genöthigt, eine Schrift, welcher die Geburtsgeschichte fehlte, mit einer Berufung auf die Schrift zu vertheidigen, (Marc. 1, 1. 3[4]). Die Zeugnisse der späteren kirchlichen Schriftsteller nach Papias und Justin haben daher nur relativen Werth. Denn sie beweisen nichts für den Ursprung unserer

---

[1]) S. mein Buch: de oudste getuigenissen aang. de Schr. des N. T. p. 16. (S. 8 der deutschen Uebersetzung, die ältesten Zeugnisse betr. die Schr. des N. T.)

[2]) Am a. O. S. 49 (40 der deutschen Uebers.)

[3]) Ebend. S. 58 (50). [4]) S. oben S. 151 f.

kanonischen Evangelien, sondern haben vielmehr nöthig, nach den Ergebnissen der inneren Kritik erklärt zu werden[1]).

VIII.

Die Zeit der Abfassung der beiden ersten Evangelien.

Was die Zeit betrifft, wann die beiden ersten Evangelien in ihrer gegenwärtigen Gestalt entstanden, so ist auch darüber, nach dem Angeführten, auf Grund äußerer Zeugnisse wenig oder nichts zu sagen. Nur dies steht fest, daß schon Justin Texte kannte, welche nur bei einem der Synoptiker angetroffen werden und daß daher diese Evangelien, obschon namenlos, bereits um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in ihrer gegenwärtigen Gestalt vorhanden waren[2]).

War Matthäus (Proto-Matthäus) der Sammler der Sprüche und Parabeln Jesu, welche, von Deutero-Matthäus mit dem Text des Proto-Marcus verbunden, in dem kanonischen Matthäusevangelium (Trito-Matthäus) erhalten worden, so entstand diese Spruchsammlung bei Lebzeiten des Matthäus und also schon lange vor dem Jahr 70 oder der Zerstörung Jerusalems. Daß diese Schrift ursprünglich in der Landessprache geschrieben worden, spricht gleichfalls für ihr hohes Alter und ihren palästinensischen Ursprung.

Die kurze Skizze des Marcus, welche wir durch die Analyse des Proto-Marcus wiederaufzufinden gesucht haben, muß ebenfalls noch bei Lebzeiten des Petrus verfaßt sein, vielleicht schon in der Zeit der Ap. Gesch. 9, 32; 12, 12 oder 13, 13, da sie, nach Angabe des Presbyters, mündlichen Mittheilungen dieses Apostels ihren Ursprung verdankt. Auch hier ist alles nach dem Leben gezeichnet, und es kommen sogar noch später in Vergessenheit gerathene Ortsnamen vor, wie Dalmanutha, 8, 10 (Matth. 15, 39 Magdala oder Magadan), und Bethphage, eine Lesart des Proto-Marcus, welche von Matthäus 21, 1 aufbewahrt und später von Deutero-Marcus, 11, 1, in „Bethanien" verändert wurde[3]). Die geographische Beschreibung des Landes ist überall genau. Die Zeichnung des Landes mit seinen Bergen, dem galiläischen See, in Palästina das Meer (ים) genannt, mit einen beiden Ufern und umliegenden Flecken, Kapernaum, Bethsaida u. s. w.,

---

[1]) Oudste getnig. p. 114—144 (100—136 der Uebers.).
[2]) Ebend. S. 23—45 (20—39).
[3]) S. oben S. 161. 184.

und des gesellschaftlichen Lebens, die Fischerei, das Zollhaus, der dem Kaiser zu entrichtende Census, die kleine Münze und der Denar mit dem Bildniß des Kaisers, der Tempel, seine Bauten und Steine, der Standort des Schatzkastens, die Wechsler im Vorhofe, die Synagogen des Landes, die Zeichnung der Parteien, der Pharisäer, Herodianer und Sadducäer, ihre Streitfragen über die Ehescheidung, die Herkunft des Messias, die Auferstehung der Todten, die großen und kleinen Gebote, die Beschreibung des Essens des Passa und des dabei gebräuchlichen Ceremoniells, die vielen hebraistischen Ausdrücke auf der einen, und die lateinischen Worte, die damals in Umlauf waren, auf der andern Seite, dies alles kann nur zu einer Zeit geschrieben sein, welche jahrelang der Zerstörung des jüdischen Staats vorausging.

Der Proto-Marcus entstand später und weist in eine Zeit, wo die symbolische Ausdrucksweise Jesu schon symbolische Darstellungen hervorgerufen hatte, die in der Ueberlieferung bereits zu symbolischen Thatsachen angewachsen waren. Die Darstellung der Auferstehung Jesu läßt auch nicht zu, die Redaction des Proto-Marcus in die apostolische Zeit zu setzen, in welcher eine Vorstellung, wie Proto-Marcus sie darbietet, sich noch nicht gebildet hatte[1]). Wahrscheinlich wurde Proto-Marcus erst nach dem Tode der Apostel, von einem christlichen Universalisten im Sinne des Paulus aufgesetzt, worauf sowohl der Universalismus der Symbolik, Marc. 5, 2 ff., 7, 24 f. und anderwärts, als auch das ungünstige Urtheil über die zwölf Apostel weist[2]). Ob 13, 14 ff. auf die Zerstörung Jerusalems angespielt wird, ist ungewiß[3]).

Aus der Verbindung des Proto-Marcus mit der Spruchsammlung (Proto-Matthäus), mindestens mit daraus entlehnten Stücken, entstand eine Schrift (Deutero-Matthäus), die Lucas gebraucht hat[4]), welcher jedoch noch immer die Geburtsgeschichte und andere Legenden, die Lucas unerwähnt ließ und selbst nicht gekannt zu haben scheint, fehlten[5]). Die mannichfachen Glossen und Aenderungen, welche sich dieser Compilator (Deutero-Matthäus) erlaubte, verrathen einen schon weiter gesteigerten Dogmatismus[6]). Der Tod aller Apostel scheint, 24, 9, vorausgesetzt zu werden.

Die kanonische Redaction des Matthäus (Trito-Matthäus) war, wie es scheint, dem Verfasser des Lucasevangeliums nicht bekannt, da sowohl die Geburtserzählungen des Lucas, 1 und 2, als auch der das Ende des Judas betreffende Bericht, Ap. Gesch. 1, 16—19, die Kenntniß der Berichte des Matthäus 1 und 2 und 27, 3—10 ausschließen[7]). Da dasselbe von

[1]) S. 227. [2]) Vgl. oben S. 220. [3]) S. 43.
[4]) S. 16. 17. f. 21. 50. [5]) S. 15. 18. 41. 47. 48. 50. [6]) S. 78 ff.
[7]) S. 15 f.

Trito-Matthäus in Beziehung auf Lucas gilt, so ist es wahrscheinlich, daß die letzte Redaction des Matthäus-Evangeliums in einem Kreise entstand, welcher von dem, welchem Lucas seine Erzählungen entlehnte, weit entlegen war. Lebte der Verfasser in Palästina, wofür das Fehlen erläuternder Nachweisungen in Betreff Palästinas[1]) und die stark judenchristliche Tendenz seines Werks[2]) zu sprechen scheint, und entstand das Evangelium nach Lucas in heidenchristlichem Kreise, so kann es nicht Wunder nehmen, daß beide Verfasser, der eine des andern Werk nicht kannten. Der kanonische Matthäus blieb, wenigstens vorläufig, das Eigenthum der palästinensischen Christen, unter deren Händen diese Schrift, unter dem Namen des „Hebräerevangeliums", immer weiter entartete[3]). Für die gemäßigten Judenchristen, Hegesipp und Justin, blieb Trito-Matthäus, für die Pauliniſten, Marcion und andere, Lucas ausschließlich das Evangelium, so daß beide, bei der stets zunehmenden Fusion der Parteien, gleiches Ansehen unter den Christen erhielten. Die Worte ἕως τῆς σήμερον, Matth. 27, 8, und μέχρι τῆς σήμερον, 28, 16, weisen auf eine relativ schon sehr späte Zeit, wo man dem Christenthum feindliche Sagen schon durch entgegengestellte Sagen unschädlich zu machen suchte. Endlich weist der Umstand, daß im Trito-Matthäus die Geschichte vielfach aus dem A. T. construirt wird[4]), auf eine Zeit, wo man schon verhältnißmäßig weit von der ältesten geschichtlichen Ueberlieferung entfernt war.

Erst nach Trito-Matthäus entstand auch Deutero-Marcus, dessen Werk schon Evangelien voraussetzt, in welchen eine Geburtsgeschichte angetroffen wurde. Der Redactor schrieb diese zweite, oder rechnet man die kurze Skizze mit, dritte Bearbeitung des Marcus, auf welche der Text des Matthäus nicht ohne Einfluß blieb, für Christen aus den Heiden, wie die Art seiner Glossen und Veränderungen es deutlich zu Tage stellt[5]). Daß er in Rom schrieb, ließe sich aus einzelnen besonderen Zügen ableiten, wie aus Marc. 10, 12 und 15, 21, wo Alexander und Rufus vielleicht Römer sind, welche der Verfasser kannte (vgl. Röm. 16, 13). Auf die Latinismen des Marcus kann hierbei kein Gewicht gelegt werden. Sie müssen schon in der ursprünglichen Skizze gestanden haben und betreffen Worte (man denke an πραιτώριον, κῆνσος, κεντυρίων, βασιλεύς für Tetrarch, σπεκουλάτωρ, δηνάριος, ξέστης, χαλκός (Geld), καῖσαρ), welche durch das Zusammenwohnen mit Römern in der Volkssprache Palästinas schon zu Jesu Lebzeiten Bürgerrecht empfangen hatten und selbst in das Aramäische herübergenommen wurden, wie

[1]) S. 152. 155. 157. 167. [2]) S. 144—150.

[3]) S. die Fragmente dieser Schrift in »N. T. extra canonem receptum« ed. Hilgenfeld, Lips. 1866. Fasc. IV, p. 15—18. 33. 34.

[4]) S. 57—60. [5]) S. 152. 154 f. 157 160 f. 162 f. 164. 166.

z. B. דִּינָר (denarius), סְפֶקְלָטוֹר (speculator), קֵסָר (Caesar)[1]), und auch theilweise bei den andern Evangeliſten vorkommen, Matth. 17, 25; 22, 2. 13; 22, 17; 27, 27 (vgl. *ἱκανὸν ποιῆσαι* (satisfacere), Marc. 15, 15; *συμβούλιον ἔλαβον* (consilium capere), Matth. 12, 14; 22, 15; 27, 1; *δὸς ἐργασίαν* (da operam), Luc. 12, 58[2]). Aus dieſem römiſchen Urſprung des Deutero-Marcus kann es erklärt werden, daß, nach ſpäteren patriſtiſchen Ueberlieferungen, Marcus ſein Evangelium in Rom ſchrieb[3]), wenn nicht dieſer Bericht mit der römiſchen Petrusſage in Verbindung ſteht und das über dieſe von der Kritik ausgeſprochene Urtheil theilen muß.

In welchem Verhältniß der Verfaſſer des Lucasevangeliums zu Marcus ſtand, haben wir hier nicht zu unterſuchen. Daß der Text des Marcus älter iſt, und von Lucas gebraucht wurde, ſteht feſt. Die Frage, ob er den Proto- oder Deutero-Marcus gebrauchte, bleibe vorläufig unentſchieden.

Den allerſpäteſten Zuſatz zur evangeliſchen Literatur bilden die Schlußverſe des Marcusevangeliums in ſeinem gegenwärtigen Beſtande, 16, 9—20. Der echte Schluß des Marcus, welchen Deutero-Matthäus vermuthlich noch im Proto-Marcus las[4]), ging unter den Händen vielleicht ſchon des Deutero-Marcus ſelber oder eines ſeiner frühſten Abſchreiber, wodurch, weiß man nicht mehr, verloren, und es wurde dafür ein Stück an die Stelle geſetzt, welches aus Lucas, Johannes, der Apoſtelgeſchichte und ſpäteren Sagen compilirt wurde und auch durch eine von den übrigen Theilen des Marcus abweichende Schreibart und Wahl der Worte ſich als das Werk einer andern Hand kenntlich macht. Die Abſchreiber der älteſten uns bekannten Handſchriften ℵ und B laſen Marc. 16, 9—20 in den von ihnen gebrauchten Manuſcripten nicht. Daß ſie auch in anderen Handſchriften fehlten, geht aus k der Itala und anderen Verſionen, dem Zweifel der Codd. 137. 138, und dem Zeugniß vieler Scholiaſten hervor, und findet ſeine Beſtätigung bei Euſebius (Quaest. 1 et 3 ad Marin. in Scriptt. vet. coll. ed. Ang. Maji, I, p. 61. 72), Hieronymus (Epist. ad Hebid., I, qu. 3), Gregorius von Nyſſa (Or. 2 de resurr. Chr.) und in dem Fehlen der Ammonianiſchen Zahlen bei Euſ. und in der alexandriniſchen und anderen Handſchriften, während Syr. Philox. und L einen andern Schluß angeben. Der jetzt in dem text. rec. befindliche Schluß war ſchon vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts vorhanden, da Juſtin Apol. 1, 45 (?) und Irenäus[5]) ihn kannten, um von ſpäteren Zeugniſſen, Hippolyt, den apoſtoliſchen Conſtitu-

[1]) S. Buxdorf Lexic. in vocibus. [2]) S. 100. 103.
[3]) Clem. Al. bei Euſeb. H. E. VI, 14. Vgl. Iren. III, 1 bei Eus. V, 8.
[4]) S. 49. 228. 230. [5]) c. haer. III, 10, 6.

tionen und den Acta des Pilatus, nicht zu sprechen. Daraus folgt jedoch nicht, daß v. 15—20 echt sind. Der Sprachgebrauch ist dieser Ansicht nicht günstig, und der Inhalt (man achte vor allem auf v. 18, den Bericht von der Himmelfahrt, v. 19, und die Wunder, durch welche die Predigt des Evangeliums bekräftigt wurde, v. 20), ist zu apokryphisch, als daß wir v. 15—20 für ein Fragment des echten Schlusses des Marcus halten könnten.

Beschluß.

Ergebniß der kritischen Untersuchung für Erkenntniß und Würdigung der christlichen Religion.

Die beiden Evangelien, welche in der Gestalt, in der sie im kirchlichen Kanon Aufnahme fanden, ein mit Sagen und Wundererzählungen ausgeschmücktes Bild Jesu zeichnen, von welchem unmöglich dafür gehalten werden kann, daß es der geschichtlichen Wirklichkeit entspreche, und welche deshalb von neueren Kritikern für bloße Tendenzschriften, oder, wie Marcus, für ein christliches Epos gehalten worden sind, liefern, nach dem angestellten kritischen Proceß, ein Bild Jesu, welches sich nicht minder durch geschichtliche Wahrheit als durch unübertroffene Erhabenheit charakterisirt. Das von Jesu gepredigte „Evangelium" ist das Evangelium von der Vaterliebe Gottes. Die wahre Religion kennt nur zwei Gebote, Liebe zu Gott und Liebe zu dem Nächsten, und Ein Ziel, vollkommen zu werden, wie der himmlische Vater vollkommen ist. Von den Genossen des Himmelreichs werden Selbstverleugnung, Kindessinn, Vertrauen auf Gott in dem Kampfe des Lebens gefordert. Wer so lebt, behält sein Seelenleben und ist ein Kind Gottes. Mit der Predigt dieser rein geistigen Religion trat Jesus in Palästina auf. Sie war ihm die Erfüllung der Religion Israels, und wurde von ihm sowohl dem Formalismus der Pharisäer als dem Unglauben der Sadducäer entgegengestellt. Was Jesus als Wahrheit predigt, findet seine Bestätigung nicht in dem Ansehen seines Namens, welches äußerliche Zeichen bekräftigen, sondern hat seinen Anwalt in dem Verstande und im Gewissen der Menschen. Die rein menschliche Religion ist kein Mysterium, als allein für Den, welcher, noch in das sinnliche Leben verstrickt, für die Erkenntniß des Wahren und Göttlichen der Empfänglichkeit ermangelt, und für den Weisen, welcher in seinem System den Schlüssel der Wahrheit ge-

funden zu haben meint. Diese Religion lehrte Jesus, und was er lehrte, war er selber, der edle Kämpfer für die Wahrheit, der Glaubensheld, welcher lieber sterben wollte, als der großen Aufgabe entsagen, welche ihm von Gott aufgetragen war. So lebte Jesus, und als er als das Schlachtopfer der ihm feindlichen Parteien fiel, nahm er von den Seinen in der Ueberzeugung Abschied, daß er die wahre Religion gestiftet habe, und daß sein Untergang, anstatt die Vernichtung, der Sieg des Gottesreiches sein werde.

Jesus war kein Wundermann, besaß er auch die Gabe gesund zu machen, die er mit Andern gemein hatte, in mehr als gewöhnlichem Maße. Die ihm zugeschriebenen Wunder hat die Kritik aus der Geschichte entfernt und sie auf ihren rechten Werth als Sinnbilder dessen zurückgeführt, was Jesus auf geistigem Gebiet gewesen ist und durch seinen Geist auch nach seinem Hingange in der Menschheit zu wirken fortfährt.

Fällt die Wirklichkeit der Wunder hinweg, so ist damit für die Religion nichts verloren, da Jesus selber kein Wundermann hat sein wollen, und die Wundersucht seiner Zeitgenossen bestraft und dem Mangel an wahrer Religiosität zugeschrieben hat. Ein Christus ohne Wunder war den jüdischen Zeitgenossen ein Aergerniß; aber Jesus sprach Den selig, der an ihm, dem niedrigen Menschensohne, nicht sich ärgerte.

Die Erzählungen von Jesu Auferstehen und zweitem Leben auf der Erde sind nicht geschichtlich. Hiemit fällt nicht der Glaube an seine Verherrlichung und an das ewige Leben dahin, welcher bei den Seinen den Glauben an seine Auferstehung hervorrief, und später in sinnreichen Darstellungen sich ausdrückte. Denn der Werth des Christenthums besteht nicht darin, daß es die Unsterblichkeit in dem leiblichen Wiederleben eines Gestorbenen sehen läßt, sondern darin, daß es durch den Geist Jesu die Hoffnung der Unsterblichkeit in den Seelen der Menschen weckt, und das Auge des Geistes ihnen für ein Leben öffnet, welches über das Grab hinausreicht.

Das Christenthum des Paulus ist in dem Zeugnisse zusammengefaßt: „Christus lebt in mir", Gal. 2, 20. Das Reich Gottes besteht in Gerechtigkeit, Friede, Freude im heiligen Geist, Röm. 14, 17. Nicht in einem System, auch nicht in dem System des Paulus, liegt der bleibende Werth des Christenthums. Auch die Gnosis, sagt er, soll hinweggethan werden, um höherer Einsicht zu weichen. Es bleiben allein „Glaube, Hoffnung und Liebe", diese drei, nichts mehr, nichts weniger, 1. Kor. 13, 13. Gemeinschaft mit dem Geiste Jesu ist Hauptsache. Wer diesen Geist besitzt, hat den wahren Gottesgeist, Röm. 8, 9, welcher im Innersten des Menschen „Abba, Vater ruft", Gal. 4, 6, Gottes Willen und Gesetz, die auf die Tafeln des Herzens geschrieben sind, aus Lust und Liebe vollbringen läßt, Röm. 8, 3, und das Unterpfand der

Unsterblichkeit ist, 2. Kor. 5, 5 (vgl. Eph. 1, 13). Wer den Geist Jesu hat, lebt nicht mehr der Sünde, stirbt, gleichwie er gestorben ist, als Ueberwinder des Todes und theilt, als sein Miterbe, seine Herrlichkeit, Röm. 6, 2—8; 8, 17.

Ist dies das apostolische Christenthum, so steht in der geschichtlichen Skizze des Marcus, in den Logia des Matthäus und in manchem echten Bestandtheil auch des Lucasevangeliums, der Jesus uns vor Augen, durch dessen Geist und Principien die menschliche Gesellschaft ein Himmelreich auf Erden wird. Hält man es für wünschenswerth, daß die Schätze des Evangeliums alle genossen werden können, ohne den Ballast mitaufzunehmen, mit welchem die Ueberlieferung das Schiff der Kirche beschwert hat, so verdient eine Kritik, welche der Erreichung dieses Ziels ihre Kräfte weiht, keinen Tadel, sondern Dank. Nimmt sie uns den sinnlichen Wunderthäter, so giebt sie uns den wahren Jesus zurück, den großen Wundermann in der sittlichen Welt, den Menschensohn, der zugleich Gottessohn war, dessen mächtiger Geist die Welt erneuert und mit Gott versöhnt hat, und für Alle, die nach der Gerechtigkeit hungern, das Brodt des Lebens bleibt.